

BAB I PENDAHULUAN

*“Sifat manusia yang pada dasarnya menentukan jalannya sejarah”
(Escape From Freedom, Erich Fromm)*

A. LATAR BELAKANG

Tahun 1293, Kublai Khan menyerbu Jawa. Anthony Reid (2004: 80) menyebutnya sebagai ‘satu-satunya intervensi Cina paling besar dalam sejarah Jawa’. Sejak itu, sejarah terus mencatat berbagai masalah yang melibatkan dua etnis tersebut: mulai dari kerusuhan Cina-Jawa di Tuban (1448), genocide ras Cina di Batavia (1740), pembantaian pada masa perang Jawa (1825-1830), motivasi pembentukan perkumpulan ronda anti Cina ‘Rekso Roemekso’ oleh H. Samanhudi di Surakarta (1911), kerusuhan anti Cina di Kudus (31 Oktober 1918), pembunuhan massal di Medan, Cisadane, dll (1946-1948), peristiwa rasial di Cirebon (10 Mei 1963), kampanye anti Cina pasca peristiwa G30S, Malari, dan juga kasus Mei 1998.¹

Mengenai kedudukan Cina di Jawa, Willem Remelink (2002: xxi) dalam pengantar *“Perang Cina dan Runtuhnya Negara Jawa 1725-1743”* pernah mempertanyakan kecenderungan terbentuknya jurang sosial masyarakat Cina di Jawa, padahal kasus tersebut jarang terjadi di Thailand maupun Filipina. Remelink mengasumsikan jika penyebab utama masalah itu adalah lantaran kebijakan pembagian kelas yang dibuat oleh pemerintah kolonial Belanda.

¹ Mengenai konflik Jawa dan Cina di Tuban lih. Qurtuby (2003: 151), tentang sentimen ras Cina dalam sejarah Indonesia, lih. Setiono, Benny G. 2003. *Tionghoa di Pusaran Politik*. Jakarta: Elkasa.

Banyak kalangan sejarawan mengamini pernyataan tersebut, tidak terkecuali sejarawan terpandang Indonesia, Ong Hok Ham. Hok Ham (2005: 36, 105-107) mengatakan jika masalah utama dari tidak dapat meleburnya kaum minoritas Cina di sini adalah karena sejarah sosial dan politik yang terbangun di Jawa. Sedangkan akar masalahnya terdapat pada pembagian masyarakat, digunakannya hukum adat dan dibentuknya pemerintahan tidak langsung. Pada intinya, seluruh alasan mengerucut pada kebijakan pemerintah kolonial.

Sebagaimana diketahui, pemerintah kolonial memang berusaha menciptakan tembok segmentasi antara masyarakat Cina sebagai ‘pendatang’ dan Jawa sebagai ‘pribumi’ melalui kebijakan pembagian kelas masyarakat yang dibuat sejak tahun 1619.² Pemerintah kolonial sengaja memberlakukan kebijakan ini guna mendukung usaha monopoli VOC. Hal itu diakui Gubernur Jenderal Hindia Belanda J.P Coen. Dalam sebuah laporan, Coen mengatakan, “Tak ada golongan masyarakat yang lebih baik bagi kepentingan kita dan lebih luwes dalam pergaulan kita daripada masyarakat Cina”.³

Eens een Chinees blijft een Chinees! - Sekali Cina tetaplah Cina! Tanpa disadari, masyarakat kemudian seakan membenarkan pernyataan tersebut. Dalam tradisi masyarakat Jawa sendiri tidak sedikit gambaran mengenai relasi Jawa dan Cina yang terlembagakan melalui tradisi lisan. Ungkapan macam *Cino loleng*, *Cina*

² Padahal, peran dan keterlibatan dua kutub ini sebelumnya dipercaya bisa terjalin baik. Paling tidak hal ini terlihat dari banyaknya orang Cina yang menikah dengan elit Jawa. Bahkan pada paruh pertama abad delapan belas telah ada orang Cina yang menjadi Bupati di Jawa. Untuk hal ini lih. keterangan menarik Hok Ham (2005: 12) tentang peran, perkawinan, perkembangan dan kedekatan keluarga Cina dengan bangsawan Jawa.

³ Laporan ini dibuktikan ketika *Ontvanger* (institusi pemberi lisensi) pada 1 November 1620 mengeluarkan surat ijin usaha pertama pada Siauw bing Kong alias Bencon dan Gouw Tjai alias Jancon, Kapitan kelompok masyarakat Cina pertama di Batavia yang diangkat VOC tahun 1619 (Simbolon, 1995: 45).

ireng mudah ditemui di tengah kalangan masyarakat ini. Boleh jadi, ungkapan itu memang lahir karena terbentuknya *stereotype* dan prasangka sosial. Masalah sendiri baru akan timbul ketika *stereotype* dan prasangka sosial dijadikan rujukan utama untuk menilai satu entitas.

Pertanyaan yang dapat diajukan sebagai dasar adalah: dari manakah hal itu timbul? Apakah semata berasal dari konstruk sosial yang dibangun oleh dominasi pengetahuan dan kekuasaan? Ataukah hal itu berangkat dari ‘kebenaran objektif’ (pengalaman primer sebagai basis material ada, mengada dan merasa)? Atau—tarik mundur lagi—bagaimana jika hal tersebut ternyata secara esensial berhubungan dengan faktor *genograph*? Dan yang paling rumit adalah bagaimana jika ternyata jarak sosial antara Jawa dan Cina sebenarnya lahir dari seluruh asumsi tadi (konstruk sosial hasil *agenda setting* wacana dominan, pengalaman maupun faktor *genograph*)? Pertanyaan sederhana inilah yang pada akhirnya akan digunakan untuk melihat relasi Jawa-Cina pada penelitian ini.

A. 1. Tradisi Lisan dan Amnesia Sejarah

Secara historis, tradisi lisan pada awalnya merujuk pada fase di mana masyarakat belum mengenal tradisi menulis (*pre-historis*). Namun pada gilirannya tradisi lisan terus berkembang hingga hari ini meskipun tradisi menulis dan membaca berjalan. Sebagai salah satu bentuk komunikasi, tradisi lisan berfungsi sebagai sarana atau medium transformasi nilai, norma dan hukum dari satu individu ke individu lain

ataupun antar generasi.⁴ Sehingga, tak dapat ditepis jika tradisi lisan adalah proses panjang sistem ‘pewarisan pengetahuan’ (termasuk didalamnya filsafat dan sejarah masa lalu) yang berlaku dalam suatu kelompok kolektif dan disampaikan melalui tindak-tutur, baik secara esoteris ataupun sebaliknya.⁵

Definisi ini menegaskan bahwa keterkaitan satu peristiwa dengan lainnya melahirkan endapan ingatan yang akan bergerak menjadi pengetahuan. Konsep labirin inilah yang sesungguhnya menjadi pemicu lahirnya bentuk-bentuk tuturan. Ben Anderson, dalam *Imagined Communities*, komunitas-komunitas Terbayang menjelaskan relasi tuturan, ingatan (psikososial) dan sejarah (politik kehidupan) dengan sangat menarik:

“Seluruh perubahan besar dalam kesadaran, dengan hakikatnya sendiri, membawa amnesia-amnesia karakteristik. Dari lautan kealpaan itu, dalam keadaan-keadaan histories tertentu, muncul tuturan-tuturan” (Anderson, 2001: 312).

Dalam kaitannya dengan orde, tradisi lisan kemudian bersinonim dengan sejarah lisan, sebuah konsep turun temurun yang juga diregenerasikan secara ‘pasti’. Keduanya tetap mengacu pada ‘ingatan’ (*memory*) sebagai basis terpenting transmisinya,

“Oral history is considered by some historians to be an unreliable source for the study of history. However, oral history is a valid means for preserving and transmitting history. Experience within literate cultures indicates that each time anyone reconstructs a memory, there are changes in the memory, but the core of the story is usually retained. Over time, however, minor changes can accumulate until the story becomes unrecognizable” (http://encyclopedia.laborlawtalk.com/oral_tradition).

⁴ Hal ini senada dengan pendapat Vansina (dalam Muhammad Arifin, Tradisi Lisan Dalam Reproduksi Kebudayaan Orang Dayak Bahau Lewat Pertunjukan Tarian Hudoq) “By oral tradition, I mean all oral testimonies concerning the past which are transmitted from one person to another”.

⁵ Definisi menunjuk bahwa selalu ada motif atau kepentingan yang disematkan dalam proses regenerasi. Hal itu tergantung dengan *mode of belonging* yang bersangkutan.

(Sejarah lisan dipertimbangkan oleh beberapa sejarahwan untuk menjadi satu sumber *unreliable* bagi studi sejarah. Bagaimanapun sejarah lisan memiliki arti yang valid untuk menunjukkan dan mentransmisikan sejarah. Pengalaman dengan kebudayaan tertulis menunjukkan bahwa siapapun bisa merekonstruksi ingatan, ada perubahan dalam ingatan, tetapi nada dominan dalam sejarah itu biasanya berlalu cepat. Dengan waktu, bagaimanapun, perubahan minor dapat berakumulasi sampai kisah menjadi tidak dikenal—umum).

Pada masa pra Indonesia Merdeka sendiri, terdapat beberapa titik sejarah yang samar. Sebutlah kawasan ini sebagai *blank area*, sebuah kawasan dimana sumber literal sangat terbatas dan sulit untuk digunakan sebagai bahan rujukan yang objektif juga kromprehensif. Salah satu fase besar yang merupakan *blank area* itu adalah masa-masa peralihan dari kerajaan Hindu-Budha terbesar, Majapahit ke Kasultanan Islam pertama di Jawa, Demak Bintara. Mengenai hal ini, *Darmo Gandhul*⁶ menjelaskan,

“...buku-buku patokan agama Budha dibakar supaya tidak mengganggu agama Rasul, juga buku-buku yang disimpan oleh para prajurit juga dibakar, ketika Majapahit dikalahkan siapa saja yang belum masuk agama Islam dijarah, maka orang-orang disana takut terhadap kekuasaan Raja. Sedangkan orang-orang yang sudah beralih ke agama Rasul diberi pangkat atau tanah serta tidak membayar pajak maka orang-orang Majapahit berpindah kepada agama Islam karena mengharapkan hadiah” (dalam Huda, 2005: 205).⁷

Berkenaan dengan fase itu, sejarah Jawa lebih banyak mengandalkan ingatan. Cerita hanya dituturkan dari generasi ke generasi dan jikalau adapun, menurut de Graaf & Pigeaud (1986: 56) kisah baru ditulis setelah abad 17-18, dua abad selang setelah kejadian. Ben Anderson (2003: 8) mengatakan jika dalam memori kolektif orang Jawa, masa-masa itu (runtuhnya Majapahit dan berdirinya Demak Bintara)

⁶ Serat ini walau terhitung muda dalam tahun pembuatannya, namun ia memaparkan ‘Islamisasi’ di Tanah Jawa dari sudut pandang yang jauh berbeda dengan wacana dominan. Walau demikian justru tafsir inilah yang mengakar dalam pemahaman masyarakat Jawa kebanyakan.

⁷ Dialihbahasakan dari Serat Darmo Gandhul oleh Y. Untara, 17 Agustus 2007.

dianggap “Mengantarkan Jawa ke abad-abad kegelapannya yang berakhir dengan penjajahan Belanda” sehingga, “Tidaklah pernah dilupakan”.

A. 2. “Jawa Safar Cina Sajadah”

Ungkapan tradisional “*Jawa Safar Cina Sajadah*” dipercaya bicara mengenai relasi Jawa-Cina dalam fase atau periode sejarah yang sama seperti dikemukakan di atas.⁸ Awalnya, penyusun mendengar ungkapan itu beberapa waktu lalu di Jakarta dalam sebuah diskusi terbatas.⁹ Perbincangan dimulai dengan membaca relasi awal Jawa-Cina sampai dengan perkembangan Cina kini, dimana sebagai negara-bangsa, Cina mampu melewati masa kritis dan bahkan berkembang menjadi satu kekuatan besar di dunia. Perbincangan kemudian ditarik hingga titik terjauh seperti terbangunnya jalur niaga di Asia Tenggara, berdirinya Dinasti Ming menggantikan kekuatan Mongol, masuknya Cina perantaraan ke Jawa, hingga falsafah hidup masyarakat Cina. Perbincangan akhirnya mengerucut pada simpul karakter dasar identitas: *sifat*.

Diskusi yang telah mengilhami penyusun itu juga membeberkan informasi berserak yang masih harus dikaji lebih jauh, seperti,

“*Jawa Safar Cina Sajadah*, perang candu, *boxer*. Nasionalisme di Asia. *Murad* di Rusia. Soviet pasca Utsmani. Aceh. Traktat pendirian bank dunia. Pada pertanian atau makanan pokok. Ekonomi dan isu pertanahan terbengkalai sejak proklamasi. Juga Cina / Jawa sebagai kecenderungan fikir (Cina muslim—Naskah Parlindungan). Konteksnya adalah bebantah kejawaen wacana seperti Damarjati S (dulu, entah sekarang) yang bilang pembesar jawa tidak boleh (tidak perlu) naik haji. Dan Cina pasca Jepang-Inggris atau Asia pasca RK (revolusi kebudayaan) Zedong” (perbincangan penyusun dengan Agus S. Malma, 2005).

⁸ Lebih lengkap mengenai uraian ungkapan ini, Lih. lembar transkrip tradisi lisan pada Lamp. 1

⁹ Perbincangan terjadi pada paruh akhir 2004, tepatnya penulis sendiri tidak terlalu ingat.

Penyusun pun kemudian mencoba mencari keterangan tambahan dari berbagai sumber. Sayangnya beberapa narasumber yang ditemui terlihat enggan menerangkan secara detail apa maksud ungkapan itu.¹⁰

Akhirnya, awal 2005 penyusun mendapatkan titik terang. Ketika itu penyusun berkunjung ke Padepokan *Tjipto Budoyo* di Dusun Tutup Ngisor Lereng Merapi (Ds. Sumber, Kec. Dukun, Kab. Magelang). Di sana, penyusun bertemu dengan seorang *active bearers* dari dusun Diwak, sebuah dusun yang terletak di bawah Tutup Ngisor. Darinya, penyusun memperoleh penjelasan jika ungkapan “*Jawa Safar Cina Sajadah*” memang dikenal sejak dahulu, disampaikan turun temurun dan bersifat terbatas (esoteris). *Active bearers* sendiri memperoleh ungkapan ini dari Eyang atau Romo Yoso Sudarma, seorang tokoh kebatinan sekaligus pendiri *Padepokan Tjipto Boedoyo*. Pengetahuan itu pada beberapa kesempatan dipertegas kembali oleh Mbah Min maupun Lek Sarwoto, isteri dan anak Romo Yoso.

“*Jawa Safar Cina Sajadah*” memang berkembang pada masa Demak Bintara, sebuah masa yang menjadi titik transisi besar dari rezim dinastik Majapahit ke Mataram.¹¹ Ungkapan ini merupakan *wejangan* Sunan Bonang pada Raden Mas

¹⁰ Yang terdengar justru lontaran bernada negatif: bahwa ungkapan itu hanya mitos yang tak bisa dipercaya, mitos yang mendiskreditkan etnis atau golongan tertentu (perebutan pasar antara Jawa-Cina, politik dagang dan iman, kerja misionaris para Wali), atau kekonyolan *jarwodosok* masyarakat Jawa. Beberapa pihak bahkan mencurigai ungkapan sebagai bagian dari *agenda setting* yang berusaha memecah belah konsep persatuan nasional lewat penyusupan pada agenda-agenda lokal. Sulit untuk merumuskan perbincangan ini dalam sebuah laporan pengarsipan. Tapi paling tidak, perbincangan ini menunjukkan bahwa ungkapan tersebut secara acak memang dikenal di beberapa lapisan masyarakat Jawa dan bersifat sangat tertutup (esoteris).

¹¹ Uraian-uraian panjang mengenai kisah transisi kekuasaan ini sedikit banyak dapat diketahui melalui *Serat Darmo Gandhul* atau novel *Arus Balik* karya Pramoedya Ananta Toer. Meskipun tergolong karya ‘fiksi’, kedua literatur ini berhasil menunjukkan pola-pola perubahan yang terjadi di tengah masyarakat saat itu. Literatur lain yang cukup menarik selain bersifat ‘akademik’, lih. Al Qurtubi, *Arus Cina-Islam-Jawa: Bongkar Sejarah Atas Peranan Tionghoa dalam Penyebaran Agama Islam di Nusantara Abad XV & XVI*; Prof. Dr. Slamet Muljono, *Runtuhnya Kerajaan Hindu-Jawa dan Timbulnya Negara-negara Islam di Nusantara*; H.J de Graaf, dan Th. G. Th. Pigeaud, *Kerajaan-kerajaan Islam Pertama di Jawa: Kajian Sejarah Politik Abad ke-15 dan ke-16*; Denys Lombard,

Sahid (kelak menjadi Sunan Kalijaga). Sebagai teks murni, ungkapan “*Jawa Safar Cina Sajadah*” dapat diartikan sebagai ‘Jawa mulia (dan) Cina tua’.¹² Bila dikaji melalui *jarwodosok*,¹³ *Jawa* merupakan akronim dari *nguja hawa*, artinya mengumbar hawa; sementara *Cina* adalah akronim dari *sucine ora ana*, atau sucinya tidak ada. ‘Jawa yang mulia bersanding dengan mengumbar hawa’ sementara ‘Cina tua bersanding dengan tidak ada sucinya’.

Tafsir di atas sudah pasti tidak dapat diterima atau ditolak begitu saja. Seperti diketahui, Jawa memiliki logika pengetahuan yang bersumbu pada simbolisasi, demikian pula dengan tradisi lisan. Bambang Purnomo (2001: 445) menjelaskan bahwa tradisi lisan bukan berisi cerita penghantar tidur semata, tetapi memuat makna *pasemon* (simbolik) dari sebagian atau keseluruhan aspek kehidupan manusia itu sendiri.¹⁴ Mau tidak mau, makna-makna filosofis pun terkandung di dalamnya karena sejarah Jawa selalu mengartikan karya sebagai wujud pengejawantahan diri.

Nusa Jawa Silang Budaya; Anthony Reid, *Sejarah Modern Awal Asia Tenggara*; Parakriti Simbolon, *Menjadi Indonesia*; ataupun telaah menarik dari de Graff, dkk. mengenai Naskah Parlindungan dalam *Cina Muslim di Jawa Abad XV dan XVI: Antara Historitas dan Mitos*.

¹² Tentang arti secara sintaksis akan dibahas pada bab III. Arti di sini dapat dipadankan dengan proses penyaduran, dan bukan proses penterjemahan.

¹³ *Jarwodosok* adalah usaha memadatkan atau menyatukan dua kata atau lebih dalam bahasa Jawa, sehingga memiliki pengertian baru yang mudah diingat. Contoh, kata kerikil dari *keri ing sikil* (geli di kaki), keluarga dari *kawula* dan *warga*. *Kawula* berarti abdi yang wajib mengabdikan diri pada majikannya, *warga* adalah anggota yang mengurus dan menetapkan apa yang dibuat oleh komunitasnya. Maka keluarga memiliki arti kelompok dimana anggota komunitas itu menjadi abdi sekaligus menjadi tuan dalam konsep kolektivitas lingkungan sosialnya (Herusatoto, 2005: 5-6).

¹⁴ Metafor dalam sejarah sastra Jawa, seperti kita ketahui memang bukan hanya milik tradisi lisan. Bahkan dalam babad-babad besar macam *Arjunawiwaha* gubahan Mpu Kanwa, *Sutasoma* karya Mpu Tantular, *Nagarakrtagama* karya Prapanca atau berbagai serat ciptaan pujangga terakhir Jawa—Rng. Ranggawarsita—berisi begitu banyak simbol. Jenis sastra ini lebih cenderung menggunakan simbol-simbol alam seperti waktu dan musim, flora-fauna, daerah pedesaan dan istana, kesatuan alam semesta (Zoetmulder, 1994: 238-270), sehingga memiliki kecenderungan ‘lebih umum atau sederhana’. Begitu pula kisah-kisah yang ‘berusaha melawan wacana dominan’ macam Darmo Gandul karya Ki Kalam Wadi, Gatoloco atau *skriptoria* Merapi-Merbabu. Pada kasus terakhir, menarik bahwa aksara yang digunakan pun bersifat sangat esoteris. Artinya, pengetahuan disampaikan sangat terbatas, yakni hanya pada sekumpulan anggota kelompok. Sebagai akibatnya kisah yang termuat dalam prasasti maupun serat tersebut tidak berkembang luas, hanya dapat diakses dari mulut ke mulut. Bahasa esoteris ini biasanya digunakan oleh kelompok atau komunitas “yang tersingkir karena perbedaan

A. 3. Politik Identitas dan Konsep Nasion

John Naisbitt dan Alvin Toffler adalah dua dari sekian futurolog yang memprediksi akan meningkatnya kesadaran etnik (*ethnic consciousness*) di berbagai wilayah pada abad 21 ini. Samuel Huntington bahkan memprediksi akan terjadinya *clash of civilisation* atau benturan peradaban yang bersumber pada sentimen agama dan budaya di masa depan, bukan lagi pada ideologi seperti masa perang dingin lalu. Kebudayaan dengan demikian dapat melahirkan blok-blok berikut ketegangan-ketegangannya, terlebih pada jenis masyarakat multi etnik seperti Indonesia.

Dalam wacana Indonesia sebagai negara-bangsa, mengutarakan perkara etnisitas sebagai salah satu dari sekian problem *nasion-state* atau bahkan sekedar bagian dari problem politik kehidupan (suatu yang sangat sehari-hari dan sederhana sifatnya) tidaklah mudah. Boleh jadi hal ini dipengaruhi oleh adanya kecenderungan secara teoritik untuk menilai etnisitas.

Achmad Habib (2004: 21-22) mengutip Graetz & McAllister, mengatakan jika terdapat tiga pendekatan utama untuk menilai etnis dari sudut pandang makro-struktural. *Pertama*, berasal dari para pengguna teori fungsional. Mereka menempatkan etnisitas di bawah bidang kajian kelas sosial. Fenomena etnisitas tidak dipertimbangkan sebagai komponen penting struktur sosial, oleh karena itu bentuk-bentuk interaksi antaretnik tidak lagi dinilai melalui batasan etnis. *Kedua*, berangkat dari perspektif teoritik modernisasi yang menempatkan etnisitas sebagai gejala pra modern. Bagi kaum ini, adalah keniscayaan jika masalah etnisitas akan hilang sejalan dengan perkembangan peradaban dan kebudayaan manusia. *Ketiga*, para Marxian

politik, agama, atau sosial". Beberapa jenis aksara sandi yang pernah digunakan antara lain: *sandikarta*, *sandikiswara*, *sandibasuki*, *sandisastra*, *sandipura*, dll. (Yulianto, 2001: 199-207).

telah menempatkan fenomena etnisitas sebagai bagian dari mode produksi masyarakat kapitalis. Dengan demikian pengaruh penting etnisitas dalam membentuk pola interaksi sosial hanya akan dinilai penting sepanjang gejala itu digunakan oleh kelas penguasa untuk membangun kanalisasi bagi kelas pekerja sehingga kepentingan dari kaum ini tidak tampil kepermukaan.¹⁵ Padahal A.D. Smith, dalam Hans Van Miert (2003:23), telah mengatakan bahwa “ethnie” adalah pelopor pra-modern nasion. Dengan demikian, nasionalisme tak lain dan tak bukan, seperti dikutip dari Ghia Nodia, adalah

“ibarat satu koin yang memiliki dua sisi: sisi pertama adalah politik, dan sisi lainnya adalah etnisitas. Tidak ada nasionalisme tanpa elemen politik sementara substansinya tak bisa lain kecuali sentimen etnik. Hubungan kedua elemen ini ibarat jiwa politik yang mengambil tubuhnya dalam etnisitas” (dalam Azyumardi Azra, 1994: 45).

Posisi yang strategis secara politik ini membuat wacana ras / etnik selalu menjadi pro-kontra. Pada masa Orde Baru wacana ini disosialisaikan melalui slogan SARA (Suku, Agama, Ras, dan Antar-golongan) dan bentuk masyarakat plural yang memang mendasari negara ini justru digunakan Orde Baru sebagai dalih untuk menumbuhkan stabilitas dengan model pendekatan sepihak yang cenderung manipulatif. Bagi Roode, hal tersebut tidak mengherankan sebab:

¹⁵ Dalam kasus Indonesia, kecenderungan secara teoritik untuk menilai etnisistas (meskipun bersifat tidak langsung) telah bercampur aduk dengan banyak problem lain. Misalkan saja, bagi kaum nasionalis-konservatif, mempertanyakan etnis dapat diartikan sama dengan mempertanyakan nasionalisme dan hal itu dapat disebut melakukan ‘penghianatan’ lantaran mempertanyakan apa yang telah menjadi konsensus yang dibangun oleh para *founding fathers* (NKRI-Negara Kesatuan Republik Indonesia-dan seluruh komponennya: UUD 1945, Pancasila, batas geografis Indonesia atau bahkan nama Indonesia itu sendiri). Pada kasus ini, mempertanyakan tentu dibaca sebagai sebuah tindakan yang dapat merusak ‘iman dan keyakinan’ nasionalisme daripada sebuah upaya untuk mengkritikinya. Dapat dipastikan, nasionalisme mengikuti pandangan kelompok tersebut pastilah telah dianggap menjadi satu bentuk yang pasti, rigit, *an sich*, sehingga tidak patut dipertanyakan lagi. Sementara bagi pihak lain, boleh jadi perasaan was-was sangka lahir karena isue SARA pada jaman Soeharto memang tak pernah secara terbuka dibicarakan. Mereka ini terbiasa berlindung di balik Bhineka Tunggal Ika dan lebih memilih ‘harmoni’ ketimbang konflik (meskipun harmoni itu lahir dari sesuatu yang dipaksakan). Dalam kasus terakhir ini nampaknya Soeharto berhasil melakukan penyelamatan posisi (mencari dalih atas kerja ekonominya) dengan cara melakukan ‘penyeragaman makna’.

“Dalam masyarakat-masyarakat yang berciri kebudayaan homogen, kemampuan mencapai stabilitas politik dan demokrasi relatif tinggi. Sebaliknya, apabila masyarakat mempunyai keanekaragaman kebudayaan yang sangat jelas, maka sukar sekali memperoleh dasar bagi rasa kesamaan identitas, tujuan dan atau konsensus politik” (Rodee, 1988: 307).

Dalam konsep nasion, kasus di atas (baca: kedudukan Jawa-Cina) sungguh menjadi batu sandung bagi terbentuknya paham kesatuan kebudayaan dan oleh karenanya, ia harus segera disiasati. Dalam hal ini komunikasi lintas budaya sebagai ruang mediasi konflik sepatutnya tidak lagi hanya mengandalkan *term of reference* dan *field of experience* sebagai metode pembacaannya, tetapi juga harus menilik pemahaman akan *hakikat sifat*.

Pemahaman akan *hakikat sifat* sebenarnya dapat dicermati melalui identitas karena Manuel Castell (dalam Putranto, 2004: 86-87) mengatakan jika identitas adalah *the fundamental source of meaning*, sumber paling dasar dari makna. Hal ini menarik dikaji karena menurut Harold Isaacs (1993: 154) kekuasaan seringkali membangun klaim kebenaran melalui sejarah-asal usul: sebuah ruang bermain bagi politik identitas.

Sekedar contoh, van Miert (2003: 100) bahkan dengan berani menyimpulkan bahwa pergesekan pada masa awal tumbuhnya gerakan pemuda antara *Jong Java* dan *Jong Sumantranen Bond* sebenarnya dilandasi keinginan untuk mendulang kembali *spirit* dari sejarah silam yang gilang gemilang. Yang pertama sibuk dengan jargon *Groot Java* atau Jawa Raya yang dipungut dari panji-panji Majapahit; sementara yang kedua membawa bendera *Sumatraansche Natie* atau *Nasion Sumatra*, yang berakar dari kebesaran Sriwijaya. Hal senada dilakukan pula oleh seorang Soekarno

yang kerap ‘bermain-main’ (baca: memanfaatkan) dengan *aura magis masa silam* untuk menghidupkan semangat nasionalisme rakyat;

*“Pertama, kami menundukkan kepada rakyat, bahwa ia punya hari dulu, adalah hari dulu yang indah;
Kedua, kami menambah keinsafan rakyat, bahwa ia punya hari sekarang, adalah hari sekarang yang gelap;
Ketiga, kami memperlihatkan kepada rakyat sinarnya hari kemudian yang berseri-seri dan terang cuaca beserta cara-caranya mendatangkan hari kemudian yang penuh dengan djandji-djandji itu.”* (Soekarno, tanpa tahun: 175)

Mudah, untuk melihat bahwa apa yang dikatakan Isaacs menjadi kenyataan sementara satu atau dua contoh di atas hanyalah bagian kecil dari sekian polemik yang mengitari wacana identitas hingga hari ini.

A. 4. Tentang Penelitian

Pemilihan objek penelitian ini sangat relevan, *pertama*, karena konflik bermotif suku, agama dan ras masih terus terjadi (ingat kasus Ambon, Kupang, Sampit, Papua, Poso dan banyak lainnya). *Kedua*, walaupun pernyataan ini tidak dapat disekat secara terpisah, pun dipandang menjadi sebuah generalisasi yang bersifat holistik, namun, Asvi Warman Adam (2006) pernah menyebutkan, jika terdapat lima persoalan yang selalu menghantui NKRI, yakni: *“Tragedi 1965, Tionghoa, Islam, supremasi Jawa atas luar Jawa, dan militer”*.

Indonesia memang berkelindan dengan faktor-faktor di atas. Misalkan saja dengan fenomena ke-Jawa-an. Harus diakui jika kosmologi Jawa dengan sadar pernah digunakan sebagai strategi politik oleh rezim (atau kelompok kepentingan

lainnya). Jawa menjadi rezim dan hal ini sekaligus menempatkan derivasi makna dari falsafah Jawa sendiri.¹⁶

Bagi penyusun, selain menunjukkan pentingnya kajian komunikasi lintas budaya untuk membuka dan mengenal pluralitas dalam kebudayaan Indonesia, studi ini bermaksud untuk membentangkan sejarah masa lalu sebagai faktor pembentuk cara pandang manusia Indonesia hari ini. Dengan demikian, mengupayakan penjarakan diri demi basis toleransi dalam satu mata rantai kebudayaan tidak lain adalah sebuah upaya untuk membuka ruang dialektika bagi *liyan*.

B. RUMUSAN MASALAH

Berikut rumusan masalah yang akan diteliti dalam penelitian ini:

“Bagaimanakah tafsir atas politik identitas Jawa-Cina yang terdapat pada ungkapan tradisional “Jawa Safar Cina Sajadah?”

C. TUJUAN PENELITIAN

Tujuan penelitian ini adalah menelusuri politik identitas Jawa-Cina. Terutama semenjak masuknya imigran Cina, berkembangnya perdagangan di Nusantara maupun penyebaran Islam di tanah Jawa. Dengan demikian akan terbacalah pola,

¹⁶ Sudah menjadi rahasia umum, sejak awal pembentukan republik ini, konflik internal soal Jawa sendiri—dimana meletakkan ‘tradisi Jawa’ dalam kehidupan berbangsa dan bernegara—belum lagi bisa diselesaikan. Akibatnya, benturan macam Polemik Kebudayaan I antara Radjiman Wediodiningrat – Tjipto Mangunkusumo, Polemik Kebudayaan II yang melibatkan STA dan ujungnya polemik antara Manikebu dan Lekra pada hakikatnya selalu berulang meski dengan nuansa yang berbeda. Dan justru karena bukan gejala baru, dapat disimpulkan bahwa keadaan ini bersifat siklik. Artinya, terdapat perulangan terus-menerus dengan metoda yang hampir sama. Pertanyaan sederhana yang dapat diajukan adalah, mengapa hal tersebut dapat terjadi berulang? Apakah nasionalisme gagal menjadi kanalisasi bagi pengerucutan *idea public sphere*? Kegagalan sebuah transformasi nilai atautkah sesungguhnya nasionalisme memang belum pernah menjadi sebuah kekuatan yang cukup representative untuk menggantikan spirit etnisitas, sehingga dengan mudahnya politik (aliran) dapat menggerogoti tubuh nasionalism lewat kelindan etnisistas? Jika demikian apakah problem mendasar dalam etnisitas sehingga ia, seakan-akan, dapat diibaratkan menjadi sebuah bidang rentan yang mudah digunakan sebagai senjata?

struktur maupun wujud dari sejarah mental yang membentang dalam relasi Jawa-Cina pada kultur sosial masyarakat, di Jawa khususnya, hingga hari ini.

D. MANFAAT PENELITIAN

Manfaat dari penelitian ini adalah memberikan pemahaman pada berbagai kalangan mengenai sejarah mental yang mewadahi terbentuknya jalin kelindan politik identitas dalam relasi Jawa-Cina, terutama pada periodisasi terbangunnya jalur perdagangan internasional, masuknya Islam, jatuhnya Majapahit hingga berdirinya NKRI, di sepanjang sejarah pertemuan mereka di Jawa pada khususnya dan Nusantara umumnya. Dalam rahang komunikasi—terutama komunikasi lintas budaya—metode pembacaan dan pemahaman ini secara general akan berguna untuk memecahkan kebekuan primordial dalam memahami *liyan*, baik secara personal maupun komunal.

E. KISI-KISI PENELITIAN

Sebelum melangkah lebih jauh memasuki kerangka teori, penyusun merasa perlu untuk menjabarkan kisi-kisi penelitian yang berguna sebagai border untuk mempertegas pembacaan.

Pertama, berkenaan dengan term Jawa

Sejalan dengan pendapat Magnis-Suseno, harus dijelaskan di sini bahwa ‘sistem yang homogen itu tidak ada’, akibatnya rumusan mengenai ‘Jawa’, ‘Orang Jawa’, ‘Masyarakat Jawa’ pun menjadi perkara terutama secara metodologis. Untuk

menyiasati ini, Magnis-Suseno (2001: 5) menawarkan penggunaan ‘pelbagai kasa-acuan atau jaringan-kategori sosial’. Misalkan saja, kasa-acuan sosial (khas pegawai), kasa-acuan daerah (khas Kedu), kasa-acuan kelamin (khas perempuan) dan banyak lainnya.

Dalam penelitian ini Orang Jawa atau Masyarakat Jawa adalah mereka (baik secara personal maupun komunal)—yang dalam konstruksi penyusun—telah secara sadar maupun tidak sadar memiliki orientasi dasar pra-Islam (terlebih secara mental) walaupun mereka telah hidup dan tinggal dengan berbagai latar belakang sosial, kultural maupun kepercayaan yang lebih variatif sifatnya. Adapun yang dimaksud dengan memiliki orientasi dasar pra-Islam adalah suatu cap deskriptif bagi unsur-unsur kebudayaan Jawa yang dianggap sebagai hakikat Jawa, misalkan saja seperti sistem asosiasi dan emanasi. Seringkali pandangan hidup ini disebut dengan Kejawen atau *Javanism, Javaneseness*.

Pada intinya, *Javanisme* adalah agama beserta seluruh pandangan hidup orang Jawa yang menekankan, keselarasan, keseimbangan, dan ketentraman rasa dalam menerima seluruh peristiwa yang terjadi, seraya ia berusaha menempatkan diri sebagai individu di bawah masyarakat dan masyarakat dibawah semesta. Menurut Niels Mulder,

“Sistem pemikiran *Javanisme* adalah lengkap pada dirinya, yang berisikan kosmologi, mitologi, seperangkat konsepsi yang pada hakikatnya bersifat mistik dan sebagainya yang anthropologi Jawa tersendiri, yaitu suatu sistem gagasan mengenai sifat dasar manusia dan masyarakat yang pada gilirannya menerangkan etika, tradisi, dan gaya Jawa. Singkatnya *Javanisme* memberikan suatu alam pemikiran secara umum sebagai suatu badan pengetahuan yang menyeluruh, yang dipergunakan untuk menafsirkan kehidupan sebagaimana adanya dan rupanya. Jadi kejawen bukanlah suatu kategori keagamaan, tetapi menunjukkan kepada suatu etika dan gaya hidup yang diilhami oleh cara berpikir *Javanisme*” (dikutip dari www.javapalace.org/kejawen).

Selebihnya, mengenai hal ini tidak ada pembatasan khusus, termasuk apakah digunakannya bahasa ibu atau tidak, sementara anggapan pembeda mengenai Jawa secara kultural yang dibedakan melalui aspek geografis (misal bahwa Jawa Barat adalah ‘bukan Jawa’) akan dijelaskan perkasus.

Kedua, mengenai ‘Cina’

Dalam penelitian ini, kata ‘Cina’ merujuk pada kaum pendatang yang tiba terutama semenjak masa migrasi besar pertama bangsa Cina (Kaum Hui-hui, pelarian Kanton), abad 8, dan sama sekali tidak merujuk pada masa pra sejarah (jaman proto ataupun deutero Melayu). Selanjutnya Cina di sini adalah semua keturunan yang awalnya berasal dari migrasi besar itu maupun mereka yang kemudian masuk, tinggal menetap ataupun sekedar menjalankan usaha di Nusantara pada umumnya dan Jawa khususnya.

Pada penelitian ini, diksi Cina (dibanding Tionghoa, misalkan) dipilih sebagai konsistensi mengikuti pernyataan teks itu sendiri. Konsistensi ini dipilih bukan tanpa alasan. *Pertama*, justru dengan mengikuti kaidah logika Jawa soal bahasa (secara linguistik), sekian kemungkinan yang termuat dalam sistem persandian Jawa menjadi logis untuk ditelaah. *Kedua*, kata ‘Cina’ (atau China) telah dinyatakan, diakui dan digunakan secara resmi baik oleh komunitas itu sendiri maupun oleh masyarakat Internasional (lihat peta ataupun bendera Negara-negara di seluruh dunia). Dan *ketiga*, yang juga penting, terminologi Cina pada kasus ini adalah bahasa sehari-hari yang apa adanya. Sindhunata (2008) menyebutnya sebagai *bahasa budaya* yang

sebenarnya akan terasa asing sekaligus aneh jika direnggut begitu saja.¹⁷ Menolak kata Cina yang dianggap bermakna konotasi justru membenarkan kemungkinan *pseudo* yang disandang kata tersebut. Selain itu, tambahnya, menolak kata Cina sebagai bahasa budaya justru sama dengan melakukan tindakan diskriminatif (sebuah bumerang bagi mereka yang hanya mau menyebut diri sebagai ‘Tionghoa’ dan ‘bukan Cina’, dengan alasan diskriminatif karena dianggap menghina juga merendahkan).

Ketiga, masalah sudut pandang

Penelitian ini sebenarnya tidak sepenuhnya bersandar pada hukum atau logika Jawa yang ketat, tetapi konstruksinya tetap dipungut dari ruang itu. Hal ini terutama berkait dengan teks yang digunakan oleh penyusun, yakni “Jawa Safar Cina Sajadah”. Bahwa senyatanya teks itu memang berasal dari tradisi lisan Jawa yang mengambil berbentuk ungkapan tradisional.

Di satu sisi, hal ini memang dengan ‘sengaja’ penyusun lakukan untuk menggali lebih dalam apa yang sebenarnya subjek penelitian katakan. Dengan menggunakan kaidah yang berasal dari ‘dirinya sendiri’ ini, mau tidak mau, sepanjang apa yang penyusun paparkan mengenai ‘Jawa’ berangkat dari apa yang mereka, ‘Orang Jawa’, yakini (dalam artian berada pada dimensi mitis-van Peursen) ataupun apa yang ‘Orang Jawa’ pahami (dalam pengertian berada dalam dimensi spasial atau distansiansi dalam ruang ontologis van Peursen). Mengenai data ‘apa yang mereka yakini dan pahami’ itu, penyusun cenderung menggunakan sumber-

¹⁷ Dalam diskusi novel *Putri Cina* yang diselenggarakan oleh Fakultas Sastra Indonesia Universitas Sanata Dharma, Yogyakarta, 28 Maret 2008.

sumber lisan yang tersebar secara acak terutama bila ia berangkat dari akar pengalaman yang dihayati sebagai bagian dari tradisi itu sendiri.¹⁸ Namun demikian penelitian ini tetap akan dilengkapi sumber-sumber literal yang tersedia demi melengkapi khasanah penulisan.

Secara umum, kategorisasi yang sama juga akan berlaku untuk membaca Cina. Bahwa pembacaan akan dapat dipandang cenderung subyektif, sudah tentu. Namun sekali lagi, pada satu waktu hal ini adalah pilihan logis yang akan membantu teks untuk membuka diri (proses dekontekstualisasi teks), sebab pembacaan kritis (rekontekstualisasi teks) hanya akan dapat dilakukan setelah proses tersebut terlampaui.

Tulisan ini sendiri tidak berusaha menampung segala sesuatu yang ‘rigid’ mengenai Jawa maupun Cina, apalagi menampilkan hal-hal yang baru. Studi ini hanya dimaksudkan sebagai upaya reka ulang yang berguna untuk memaparkan konstruksi dan memahami kisi interior dari subjek eksterior yang menjadi tema.¹⁹

Keempat, perkara periodisasi

Boleh jadi, penelitian ini berada dalam kawasan *undefinitive periodic*. Mudahnya, mengikuti kecenderungan Mahzab Annales mengenai aspek spasial, temporal dan logika sejarah, penyusun memang tidak membatasi diri pada kurun waktu tertentu. Kecuali bahwasanya penelitian ini cenderung berangkat dari

¹⁸ Untuk hal itu penulis bersepakat dengan pendapat Magnis-Suseno (2001: 7) yang mengutip Karl Popper. Di sana Magnis mengatakan “bahwa semakin suatu interpretasi yang mau diberikan disajikan dengan terbuka, semakin terbuka pula interpretasi itu untuk dikritik dan justru dengan demikian dapat memajukan pengertian kita”.

¹⁹ Yang interior adalah aspek dalam yang sifatnya dapat ‘berlapis-lapis’ dari yang tampak atau yang eksterior.

fenomena abad 14-16 yang akan digunakan sebagai data major untuk membaca sekian persinggungan maupun geliat pada perkembangan Jawa-Cina dalam ranah yang lebih luas dikemudian hari. Dengan demikian, hal utama yang dikedepankan penelitian ini adalah melihat hubungan-hubungan *quasi-kausal* ('keseakan-akanan dalam hubungan sebab akibat') yang terdapat dalam jejaring sosial. Relasi *quasi-kausal* ini kiranya akan berguna untuk menjelaskan kisi eksterior maupun interior dalam tubuh masyarakat: citra, imaji, maupun anggapan-anggapan. Dari sini diharapkan diskontinuitas relasi antar etnis maupun kedudukan etnis dengan nasion dapat terpampang.

F. KERANGKA TEORI

Kerangka teori yang digunakan mencakup dua hal: *pertama*, berkenaan dengan wacana politik identitas; *kedua*, menggunakan perangkat yang tepat untuk melihat hubungan antara politik identitas dengan sejarah Kebenaran, Pengetahuan dan Kekuasaan dalam jejaring sosial. Dan *ketiga*, adalah berkait dengan upaya memahami pola, struktur dan wujud. Teori ini berupaya melongok kisi interior dari objek yang eksterior, dalam hal ini adalah relasi, wacana maupun simbol yang terdapat dalam masyarakat.

F. 1. Politik Identitas Etnis: Geliat Sosial Antara Aku dan Yang Lain

Politik, dalam wacana ini (baca: politik identitas), tentulah berbeda dengan wacana politik pada umumnya, terlebih dengan definisi politik secara konvensional. Pada bagian ini akan dijelaskan secara singkat konsep maupun definisi yang

mendasari lahirnya kajian politik identitas (*biopolitik*) termasuk kedudukan etnis di dalamnya.

Politik

Berasal dari bahasa Yunani, *politeia*, *polis* yang berarti negara-kota. Kata ini mengacu pada pengertian bahwa individu-individu, secara personal, dengan komunitas yang lebih besar, masyarakat dalam batas-batas geografis tertentu berkehendak untuk melakukan pengelolaan wilayah, misal saja melalui pembuatan-pembuatan hukum dan lembaga kebijakan publik. Pengelolaan tersebut merupakan dasar pembangunan keteraturan (dalam arti pendistribusian kerja berdasar fungsi pada khalayak). Umumnya *polis* ditandai dengan ciri: otonomi, swasembada dan merdeka.²⁰

Pada masa berkuasanya Gereja, konsep di atas mengalami penyempitan makna dari rumusan pertamanya yang Athenian.²¹ Baru setelah *Renaissance*, bermula dengan Machiavelli yang memisahkan dengan tegas kepentingan politik dan agama, konsep politik berangsur-angsur diyakini sebagai satu domain yang otonom dari kepentingan yang bersifat Ilahiah-Gerejani. Pemahaman politik yang secara terbatas dikaitkan dengan sistem dan fungsi kelembagaan negara diperkukuh pula oleh Baron

²⁰ Maksud dari otonomi, seperti dijelaskan Bertens (1999: 26), adalah tiap *polis* memiliki hukum (*nomos*) sendiri dan orang yang memberi hukum pada suatu *polis* biasanya sekaligus dianggap sebagai pendiri *polis*. Swasembada atau *autarkeia* adalah term yang berkaitan dengan sistem ekonomi, di mana *polis* mengusahakan diri untuk tidak tergantung dengan *polis* lain atau dengan kata lain tiap *polis* selalu berusaha untuk mandiri. Sementara kemerdekaan adalah perwujudan dari institusi / lembaga 'kenegaraan', dimana terdapat sidang umum (*ekklêsia*), dewan harian (*bulê*), dan badan perwakilan rakyat (*dikastêria*). Apakah suatu polis disebut demokratis, atau menggunakan cara pemerintahan oligarki atau aristokrasi sepenuhnya ditentukan dari lembaga mana yang secara dominan memainkan peran.

²¹ Lebih lengkap mengenai fase-fase perkembangan pemaknaan filsafat politik, politik, maupun ilmu politik, lihat Rodee dkk, *Pengantar Ilmu Politik*.

de Montesquieu yang berusaha memecah pilar kekuasaan agar tidak bersifat absolut (mengingat kata-kata Lord Acton: *power needs a corrupts, abosolut power corrupt absolutely*) dalam trias politiknya: legislatif, eksekutif dan yudikatif.

Konsep politik modern yang klasik itu pada gilirannya dipertanyakan. Terutama karena term kebenaran universal yang mengait telikung politik sebagai alat kekuasaan. Adalah Foucault yang berusaha membongkar wacana tersebut dan berusaha menjelaskan politik-kekuasaan dan pengetahuan melalui analoginya mengenai tubuh yang patuh (*the docile body*).

Identitas

Secara etimologis, identitas berasal dari kata *identity*. Menurut Kamus Inggris-Indonesia, *identity* dapat dialihbahasakan menjadi identitas, yaitu ciri-ciri dan tanda-tanda yang khas. Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia / KBBI (Balai Pustaka, 1999), identitas merupakan ciri-ciri atau keadaan khusus seseorang atau jati diri. Dengan demikian, identitas merupakan situasi di mana manusia mampu mengaca diri dan menemukan berbagai tanda khas atau unik yang diperolehnya melalui pertautan kisi internalnya dengan yang eksternal dan lingkungan sosialnya. Oleh karenanya identitas dapat mengacu pada bentuk konotasi apapun, seperti: sosial, politik, budaya, psikoanalisis, dsb.

Pencarian identitas baik kolektif maupun individual sendiri, menurut Manuel Castell, merupakan sumber paling dasar dari makna atau *the fundamental source of meaning*. Castell (dalam Putranto, 2004: 86-87) memberikan beberapa catatan untuk menggambarkan aspek-aspek identitas tersebut,

- § Adalah sumber makna dan pengalaman;
- § Proses konstruksi makna berdasar seperangkat atribut kultural yang diprioritaskan di atas sumber-sumber pemaknaan lain;
- § Bersifat *plural* atau jamak, bukan *singular* atau tunggal;
- § Identitas berbeda dengan peran (*roles*). Identitas berfungsi menata dan mengelola makna atau *meaning*, sementara peran menata fungsi (*functions*);
- § Gugus identitas adalah sumber-sumber makna bagi dan oleh si aktor sendiri yang dikonstruksikan melalui proses bernama individuasi;
- § Erat terkait dengan proses internalisasi nilai-nilai, norma-norma, tujuan-tujuan, ideal-ideal;
- § Pada hakikatnya identitas terbagi menjadi dua, yaitu identitas individu dan identitas kolektif. Individualisme juga bisa menjadi identitas kolektif;
- § Ada tiga bentuk dan asal usul identitas: (a) *legitimizing identity*, atau identitas yang sah, contohnya otoritas dan dominasi, (b) *resistance identity*, atau identitas perlawanan, contohnya politik identitas, dan (c) *project identity*, atau identitas proyek, contohnya feminisme.

Menurut Isaacs, identitas memiliki fungsi, “Ikatan pertalian dasar (yang) memberikan kepada seseorang keamanan dan kedamaian dan rasa pengertian di mana ia berada.” Bila fungsi ini dikaitkan dengan meningkatnya isu etnis, sebagai bagian dari wacana identitas, belakangan ini, Melani Budianta (dalam sebuah artikelnya, *Representasi Kaum Pinggiran dan Kapitalisme*, 1999: 47), mengutip Mike Featherstone dan Anthony Giddens, menjelaskan jika homogenitas pasar global

dan kecenderungan sistem kapitalisme mengkomodifikasi segala sesuatunya yang telah mendorong pencarian akan ‘kepastian’ itu. Adapun sumber kepastian yang secara esensial terpenuhi dalam tampilan identitas adalah *mode of belonging*, atau, mengutip Jonathan Rutherford, “rumah adalah tempat awal kita berbicara.”

Politik Identitas

Politik identitas dianggap dapat merepresentasikan kemanusiaan melalui penggambarannya akan individu terhadap *liyan*. Oleh sebab itu politik identitas diklaim bergulir secara universal dan merupakan bagian dari politik kebudayaan,

“Politik identitas adalah politik yang fokus utama kajian dan permasalahannya menyangkut perbedaan-perbedaan yang didasarkan atas asumsi-asumsi fisik tubuh seperti persoalan politik yang dimunculkan akibat problematika jender, feminisme dan maskulinisme, persoalan politik etnis yang secara dasarnya berbeda fisik dan karakter fisiologis, dan pertentangan-pertentangan yang dimunculkannya, atau persoalan-persoalan politik karena perbedaan agama dan kepercayaan dan bahasa.” (Abdillah, 2002: 22)

Atau, mengutip Agnes Heller, politik identitas merupakan “Konsep dan gerakan politik yang fokus perhatiannya adalah perbedaan (*difference*) sebagai suatu kategori utama”.²² Secara positif, politik identitas memberi sinyal keterbukaan; ruang kebebasan ide, terutama setelah kegagalan narasi besar (*grand narrative*) untuk mengkomodir berbagai kepentingan yang ada.²³

Wacana politik identitas sendiri banyak dipengaruhi oleh Foucault. Analogi tubuh yang patuh menjelaskan bahwa tubuh telah hancur dan digerus epidemi politik

²² Politik identitas mengemuka dan menjadi perdebatan pada simposium yang diadakan oleh *European Centre for Sosial Welfare Policy* (Pusat Penelitian dan Kebijakan Kesejahteraan Sosial Eropa) dan *Dr. Karl Renner Institute*, tahun 1994, dan disponsori oleh *Jewish Museum of the City of Vienna*, *Cultural Office of the City of Vienna* dan *Departement of Scientific Affairs*.

²³ Konsep penyeragaman yang lahir dari narasi besar ini dianggap dapat menimbulkan semangat intoleransi yang bisa melegitimasi praktik-praktik kekerasan dikemudian hari. Hal-hal tersebut dapat muncul melalui perselisihan etnis, *race thinking* (tindakan rasisme), *genocide*, *chauvinisme*. Oleh sebab itu secara defensif, politik identitas bermakna kekhawatiran, ketakutan dan keakuan.

modern. Singkatnya, jika tubuh telah berangkat menjadi ‘tubuh yang mekanik’ mudah dipastikan bahwa ia tidak akan dapat atau sulit mengenali narasi-narasi asli lingkungannya, yang dalam hal ini melibatkan *liyan* atau ‘yang lain’. Pada tingkat makro maupun mikro, kegagalan, kalau tak mau disebut dengan kegagalan, menanggapi situasi asli tersebut akan berimbas pada fenomena menyudutkan *liyan*.

Pembacaan dikotomis oposisional ‘*ia*’ yang bukan bagian dari ‘*kita*’ atau antara ‘*aku*’, ‘*dia*’ dan ‘*mereka*’, menjadi kunci pembeda yang secara massif bekerja di berbagai tingkat lapisan sosial melalui marjinalisasi maupun diskriminasi. Pembeda itu sendiri mengambil bentuknya melalui wacana identitas.

Salah satu *counter hegemoni* yang merupakan ciri dari kerja politik identitas adalah lahirnya kelompok-kelompok sempalan, misal lahirnya gerakan kembali ke alam (*back to nature*), muncul agama-agama baru, maraknya bahasa prokem (*slank*), dsb. Bahan kajian politik identitas sendiri meliputi *a)* gender dan alam, *b)* agama dan bahasa, *c)* ras / etnis.

Penelitian ini sendiri akan menitikberatkan pada tinjauan ras / etnis. Namun demikian bukan berarti hal ini akan diberlakukan secara ketat. Justru dengan mengandalkan pemaparan lintas kajian diharapkan data yang komprehensif dapat diperoleh.²⁴

Ras / etnis.

Ras dan etnis dalam beberapa kitaran telah menjadi problem krusial yang mendorong terciptanya kekerasan di tingkat massa. Problem ini cenderung menunjuk

²⁴ Mengenai gender dan alam juga agama dan bahasa dalam kajian politik identitas, Lih. Lampiran 2.

‘suku asli’ (*native*) dan mereka yang pendatang. Penggolongan ini dilegitimasi oleh perbedaan fisik serta konstruk sosial yang ada di masyarakat, termasuk adanya anggapan bahwa ada satu kelompok atau ras yang lebih superior dibanding kelompok atau ras lain. Kerap yang superior ini menganggap dirinya memiliki hak lebih untuk menentukan garis hidup kelompok yang dianggap inferior. Tindakan ini dikenal dengan sebutan rasisme.

Rasisme sebenarnya banyak ditentang, Ubed Abdilah (2002: 62) misalkan, menganggap rasisme, “Tidak mempunyai nilai ilmiah dan dari segi manapun rasisme tidak benar. Pelariannya kepada ilmu pengetahuan adalah sebuah percobaan untuk mendapat pengesahan...” Namun sebagai pengetahuan harus dipahami bahwa konsep ras sebagai bagian dari kajian genetik memang menurunkan perbedaan yang secara *taken for granted* harus diterima. Untuk tidak mencampur-adukkan konsep ras dan etnik, Sanderson, menjelaskan pengertian ras menurut kajian sosiologi dan antropologi fisik sebagai,

“Suatu kelompok atau kategori orang-orang yang mengidentifikasikan diri mereka sendiri, dan diidentifikasi oleh orang-orang lain, sebagai perbedaan sosial yang dilandasi oleh ciri-ciri fisik atau biologis ... (sementara) kelompok etnis digunakan untuk mengacu suatu kelompok atau kategori sosial yang perbedaannya terletak pada kriteria kebudayaan, bukan biologis” (Sanderson, 2000: 355).

Dengan demikian, satu ras dapat terdiri dari beberapa kelompok etnis, dan berbicara etnis sudah barang tentu menjadi lebih luas dari pada sekedar bicara ras. Ras, agama, bahasa, kebudayaan adalah sesuatu yang secara bersama-sama membangun konsep tentang etnis.²⁵

²⁵ Naroll (dalam Abdilah, 2002: 77) mengasumsikan kelompok etnis sebagai suatu populasi yang (a) secara biologis mampu berkembang, (b) mempunyai nilai-nilai budaya yang sama dan sadar akan rasa kebersamaannya dalam suatu bentuk budaya, (c) membentuk jaringan komunikasi dan interaksi sendiri, (d) menentukan ciri kelompoknya yang diterima kelompok lain dan dapat dibedakan dari

Etnis atau *ethnic* (dalam kamus Inggris-Indonesia diartikan sebagai kesukuan atau grup suku bangsa) berasal dari bahasa Yunani, *ethnos* turunan kata *ethnikos*, yang berarti penyembah berhala (*heathen*) atau agama penyembah berhala (*pagan*). Dikaitkan dengan kasus Yunani, sudah barang tentu penyebutan etnis ini ditujukan bagi mereka ‘yang lain’, mereka yang berada di luar *polis* atau mereka yang disebut *barbaros*.²⁶

F. 2. Identitas: Kebenaran, Pengetahuan & Kekuasaan dalam Jejaring Sosial

F. 2. a. ‘Keber-ada-an diantara’ Carl Gustav Jung

Tidak seluruh peristiwa semata lahir karena konstruk sosial sebab banyak faktor lain yang turut mempengaruhinya. Salah satunya adalah faktor yang esensial. Faktor ini, sebutlah identitas, datang dari ruang internal (diri) dalam kedudukannya sebagai bagian dari entitas sosial yang merupakan produk sejarah leluhur (secara genetik).

Identitas, bagi Carl Gustav Jung, dapat dicermati melalui *psikhe* atau kepribadian individu. Sebab dari *psike*, benang merah hubungan antar manusia sebagai individu dan wadah sejarah leluhur dapat tampil nyata. Dalam hal ini, Jung

kelompok populasi lain. Dari seluruh item itu yang juga menentukan adalah kondisi politik yang dimiliki oleh identitas kelompok itu, ukuran kekuatan dan kelemahan yang melekat di dalamnya (Isaacs, 1993: 50-51).

²⁶ Mereka yang tinggal dalam satu *polis* biasanya berada dalam lingkungan yang secara kultural cenderung bersifat homogen: berada dalam satu garis leluhur dengan kepercayaan, bahasa, dan dewa-dewa yang sama. *Barbaros* atau kaum *bar-bar* adalah diksi yang digunakan bangsa Yunani untuk menunjuk kelompok masyarakat lain; golongan asing. Asing dalam pengertian ini adalah kelompok yang menggunakan bahasa di luar bahasa yang mereka gunakan, yang dalam telinga mereka terdengar seperti bunyi bar, bar, saja. Mesir, atau Babylonia adalah kelompok yang termasuk dalam golongan ini. Lainnya, satu penentu dalam pertalian dengan para *barbaros* ini adalah mereka bukan seorang merdeka, berbeda dengan bangsa Yunani. Tentu saja bangsa Yunani menyertakan argumen logis untuk mendukung pernyataannya tersebut. Hal ini dikaitkan dengan pemahaman akan *polis*, sistem pemerintahan yang tidak bersifat *feodal* atau berada di bawah wahyu Ilahiah para Dewa-dewa, yang berbeda dengan bentuk ‘ketatanegaraan’ bangsa-bangsa lain yang mereka anggap bersifat terbelenggu-terbelakang. Karena itu bangsa Yunani menganggap diri mereka menjadi lebih merdeka di banding kelompok lain. Lih. Bertens, 1999: 24-25 dan Eriksen, 1993: 3-4.

memang menempatkan sejarah atau masa lalu sebagai *aktualitas*, sementara masa depan sebagai *potensialitas*. Dengan demikian, Jung mengkolaborasikan pandangan *teleologis* dan *kausalitas*, karena Jung percaya jika, “Orang hidup dibimbing oleh tujuan-tujuan maupun sebab-sebab”. Menyimpulkan pandangan Jung, Hall & Lindzey (1993: 180-181) mengatakan bahwa:

“Tingkah laku manusia ditentukan tidak hanya oleh sejarah individu dan ras (kausalitas) tetapi juga oleh tujuan-tujuan dan aspirasi-aspirasi (teleologis). (...) Manusia dilahirkan dengan membawa banyak kecenderungan yang diwariskan oleh leluhur-leluhurnya; kecenderungan ini membimbing tingkah lakunya dan sebagian menentukan apa yang akan disadarinya dan diresponnya dalam dunia pengalamannya. Dengan kata lain, ada kepribadian kolektif dan yang dibentuk sebelumnya berdasar ras yang secara selektif menjangkau dunia pengalaman dan diubah serta diperkaya oleh pengalaman-pengalaman yang diterima. Kepribadian individu merupakan hasil daya-daya batin yang mengenai dan dikenai oleh daya-daya dari luar.”²⁷

Dalam kaitannya dengan hal tersebut, *psikhe*, yang merupakan keseluruhan kepribadian, bagi Jung dipengaruhi oleh sejumlah sistem berbeda yang saling berinteraksi.²⁸ Selain itu *psikhe* juga berelasi dengan fungsi-fungsi: *pikiran*, *perasaan*, *pengindraan* dan *intuisi* yang pada gilirannya akan memberi gambaran mengenai corak ‘diri’ (*self*)—yang dianggap sebagai pusat dari keseluruhan pribadi (Hall & Lindzey, 1993: 180-181).

Pendapat ini tentu membedakan Jung dengan Freud. Pandangan Jung didasari pada semangat kreatif *ego* yang secara optimis diyakini dapat membimbing tingkah laku individu. Selain itu, jika Freud menekankan asal-usul kepribadian pada kanak-kanak, berbeda dengan kebanyakan psikoanalisis lain, Jung menekankan asal-usul

²⁷ Untuk meneguhkan asumsi tersebut Jung melebihi semua psikolog lain, mempelajari juga secara penuh sejarah, asal-usul ras, dan evolusi kepribadian. Ia meneliti mitologi, agama, prinsip ruang-waktu, lambang-lambang dan ritual kuno, adat istiadat, kepercayaan manusia primitif, mimpi, halusinasi maupun delusi neurotik.

²⁸ Sistem-sistem tersebut adalah: *ego*, *ketidaksadaran pribadi* beserta *kompleks-kompleksnya*, *ketidaksadaran kolektif* beserta *arkhetipus-arkhetipusnya*, yang terdiri dari *persona*, *anima-animus* dan *bayang-bayang*.

kepribadian itu pada ‘ras’ atau *pengalaman purba* yang menjadi titik kulminatif dari (deret hitung) generasi masa lampau yang merentang jauh kebelakang sampai asal-usul manusia yang hanya secara samar-samar dapat teraba.

Pendapat Jung ini tentu menarik untuk disimak karena penting untuk menggarisbawahi adanya perhubungan antara corak diri dengan pembentukan watak sosial yang dikenal secara umum.²⁹ Patut dikemukakan jika watak sosial berangkat dari sistem watak. Di dalam sistem watak sendiri terdapat apa yang disebut Erich Fromm sebagai ciri watak. Ciri watak berbeda dengan perilaku karena ciri watak adalah *akar dari ciri tingkah laku*. Ciri watak dapat dinyatakan dalam satu atau berbagai tingkah laku yang keberadaannya seringkali tidak disadari tetapi dapat disimpulkan dari berbagai fenomena. Mengenai hal itu Erich Fromm mengatakan,

“...ciri-ciri watak merupakan bagian dari suatu sistem yang dinamis, yaitu sistem watak. Ciri-ciri itu berubah hanya sejauh seluruh sistem itu berubah, tetapi bukan secara independen. Sistem itu sebagai satu keseluruhan telah dibentuk untuk menjawab susunan sosial penuh. Akan tetapi tanggapan ini tidak bersikap sewenang-wenang melainkan dikondisikan oleh sifat dasar manusia, yang menentukan cara-cara bagaimana energi manusiawi dapat disalurkan. *Sistem watak merupakan bentuk yang agak tetap dimana energi manusia disusun secara struktural dalam proses berelasi dengan orang lain dan dalam proses mengasimilasi alam*. Sistem watak adalah hasil interaksi dinamis antara ‘sistem manusia’ dan ‘sistem masyarakat’ tempat ia tinggal” (Fromm, 2004: 275-276).

F. 2. b. Lingkar Diri Peter L Berger

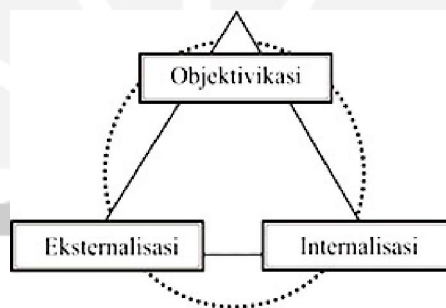
Seluruh sistem yang digambarkan Jung akan lebih mudah dipahami apabila proses dialektika ruang yang mengikat individu: keterkaitan diri dengan lingkungan, dengan dunia ‘objektif-nya’ dapat diandaikan sebagai sebuah perjalanan dalam

²⁹ Yang patut ditekankan dari pernyataan Jung ini adalah ‘sistem perhubungan’ antara *psikhe* dan terbentuknya watak sosial yang merangsak masuk hingga ke dimensi yang ‘samar-samar’. Dalam penelitian ini penyusun menggarisbawahi ‘sistem perhubungannya’ dan bukan diri (sebagai individu). Dengan demikian, berangkat dari pernyataan Jung sendiri, sejauh penyusun ketahui, tidak ada ‘keharusan’ untuk menggunakan pribadi (atau diri) sebagai bahan rujukan utama untuk mengkaji identitas maupun watak sosial.

lingkaran yang tak pernah putus—seperti halnya konsep *mandala* yang pernah disebut-sebut Jung (dalam Hall & Lindzey, 1993: 191). Peter L. Berger (1991: 4-5) yang memanfaatkan metode pembacaan dialektik Hegel, memaparkan bahwa tiga kanal utama yang secara masif bekerja dalam proses itu adalah *eksternalisasi*, *obyektivikasi* dan *internalisasi*.

Triad tersebutlah yang secara aktif mempengaruhi apa yang disebut sebagai ‘Diri’ dalam pandangan Jung.

Gambar 1.
Skema relasi manusia dengan lingkungannya
(Triad Dialektika Berger)



Eksternalisasi merupakan pernyataan lahiriah subjek-individu yang berasal dari pemahaman atas sebuah konteks sosial. Suatu keharusan antropologis yang merupakan “pencurahan kedirian manusia secara terus-menerus ke dalam dunia, baik dalam aktivitas fisis maupun mentalnya.” Kisi kelampauan bertaut erat dengan bagaimana pengalaman-persepsi membentuk pernyataan atas dunia. Pada perjalanan tersebut, mengejewantahlah perilaku—yang dipayungi kesadaran bentukan maupun sang hakiki—menjadi kenyataan *objektif* yang tidak dapat ditolak, yakni pranata-pranata sosial yang dianggap dibentuk berdasar konsensus atau dalam bahasa Berger,

“...disandangnya produk-produk aktivitas itu (baik fisis maupun mental), suatu realitas yang berhadapan dengan para produsennya semula, dalam bentuk suatu kefaktaan (faktisitas) yang eksternal, dan lain dari, para produser itu sendiri” (Berger, 1991: 5).

Pada titik tersebut, objektifitas akan selalu berkait dengan kekuasaan. Sebab, pada kenyataannya, objektifitas memang lebih dipengaruhi oleh sistem atau mekanisme kerja pengelolaan isue. Artinya, bicara mengenai objektifitas sama dengan berhadap-hadapan dengan ‘sesuatu yang abu - buram’ dan tegangan tersebut mengerucut pada ruang *internalisasi* atau “peresapan kembali realitas tersebut oleh manusia, dan mentransformasikannya sekali lagi dari struktur-struktur dunia objektif ke dalam struktur-struktur kesadaran subjektif”. Di ruang inilah terjadi tarik ulur antara pengalaman personal dengan dorongan eksternal yang baru. Internalisasi kemudian menjadi area tawar-menawar yang digunakan subjek untuk memetakan dunia serta menyatakan diri ‘ada’. Pergulatan identitas menjadi nyata dalam kata-kata Berger;

“Melalui eksternalisasi, maka masyarakat merupakan produk manusia. Melalui obyektivikasi, maka masyarakat menjadi suatu realitas *sui generis*, unik. Melalui internalisasi, maka manusia merupakan produk masyarakat” (Berger, 1991: 5).

F. 2. c. Sejarah *a la* Foucault: Medan Dialektika Terbuka

Bila kontinuitas tradisi, sebagai bagian dari aliran sejarah, telah digambarkan Berger begitu terikatnya dengan *psikhe* ‘pembentukan-diri’ ala Jung, maka Foucault dengan gamblang mengatakan jika sungai *sejarah* tidak saja membawa cerita megah melainkan juga mengangkut seluruh ‘sampah peradaban’, kisah kelok atau patahan-patahan (*diskursus*), termasuk di dalamnya juga, kisah yang melibatkan unsur *kekuasaan* tertentu yang kerap berusaha ‘membentuk’ kelokan-kelokan tersebut

sesuai keinginannya. Seluruh fenomena tersebut terutama bekerja pada ruang obyektivikasi yang bila tidak dicermati dapat merangsak menghasilkan apa yang disebut Foucault dengan *the docile body* pada tingkat kesadaran internal.

Sejarah yang secara umum diyakini, bagi Foucault adalah sejarah mekanik yang telah menjadi bagian dari proyek besar modernitas. Di dalamnya berisi jalin kelindan kekuasaan yang menggunakan wacana atau diskursus,³⁰ termasuk pengetahuan, sebagai kaki tangannya,

“Kekuasaan dan pengetahuan secara langsung menyatakan antara satu dengan yang lain ... tidak ada relasi kekuasaan tanpa dinyatakan dalam hubungannya dengan wilayah pengetahuan ... Subjek yang mengetahui, objek yang diketahui, dan modalitas-modalitas pengetahuan harus dipandang (dihargai) sebagai akibat dari implikasi-implikasi fundamental pengetahuan / kekuasaan dan transformasi-transformasi historis mereka” (Foucault dalam Sutrisno, 2005: 151).

Mengkritisi pembacaan model kekuasaan tradisional maupun pandangan Marx yang cenderung bersifat langsung dan menempatkan ekonomi sebagai faktor determinan, Foucault mengatakan bahwa kekuasaan menjadi tidak semata bicara mengenai siapa yang menindas dan siapa yang tertindas, melainkan lebih sebagai rumusan produktif yang dapat berada dimanapun,

“... kekuasaan bukan suatu institusi dan bukan suatu struktur, bukan pula suatu kekuasaan yang dimiliki, tetapi nama yang diberikan pada satu situasi strategis kompleks dalam masyarakat. Kekuasaan ada di mana-mana; bukannya bahwa kekuasaan mencakup semua, tetapi kekuasaan datang dari mana-mana.” (Foucault dalam Sutrisno, 2005: 150-151)

³⁰ Sementara wacana (*diskursus*) dalam pandangan Foucault (Sutrisno, 2005: 152) sebagai: (a) aturan atau praktek yang menghasilkan pernyataan yang bermakna, pada satu rentang historis tertentu, (b) sebuah mekanisme pengaturan kerja yang sangat rapi yang melibatkan disiplin (kontrol), institusi dan profesionalisme, (c) ia juga mengisolasi, mendefinisikan dan memproduksi objek pengetahuan, (d) juga merupakan undang-undang sosial yang menetapkan aturan tentang cara-cara yang dapat diterima dalam memperbincangkan, menulis, dan bertindak seputar topik tertentu, (e) selain itu ia juga merupakan negasi. Segala modus perbincangan, penulisan, dan praktek yang berada di luar wilayah cakupan wacana dominan dianggap tindakan omong besar tanpa isi.

Dengan demikian, kekuasaan bukan hanya datang melalui tindakan represif dan penindasan tetapi juga dapat hadir melalui normalisasi dan regulasi. Dan tubuh adalah wadag sempurna bagi normalisasi dan regulasi itu.³¹ Satu analogi bagi mekanisme kerja kekuasaan diambil Foucault dari konsep *panopticon* – Jeremy Bentham.³² Sebagai akibat monitoring *panopticon* itu, lahirlah tubuh yang patuh (*docile body*),

“Tubuh telah dibentuk oleh banyak rezim yang berbeda; tubuh dirinci oleh ritme kerja, istirahat dan hari libur. Tubuh diracuni oleh makanan dan nilai, melalui kebiasaan makan atau hukum moral; tubuh mengkonstruksi resistensi” (Foucault, 2002: 336).

Analisis wacana Foucault menggiring perbincangan pada kuasa pengetahuan, sebuah ruang dimana ideologi dan hegemoni bertemu. Titik inilah yang disebut Foucault sebagai *episteme*. Relasi ini sendiri terbangun atas pola kerja: ilmu, institusi dan tokoh (Rabinow, 2002: 23). Mengenai kebenaran tunggal, Foucault bereaksi keras. Kebenaran yang demikian menurutnya adalah kebenaran yang harus ditolak karena ia merupakan ‘kebenaran yang mengeras’, kebenaran yang tidak dapat diubah dan justru dapat menjadi lahan subur bagi terbentuknya sakralisasi wacana.

Prinsip-prinsip ketunggalan patut ditolak karena ia dapat meniadakan prinsip-prinsip bermain bagi yang lain: memarginalkan bahkan secara ofensif juga menyerang yang berbeda. Dan dari wacana inilah, *genealogy of subjectification*

³¹ Tubuh didefinisikan Foucault (2002: 330) sebagai “permukaan peristiwa yang dituliskan (ditelusuri dengan bahasa dan dihancurkan oleh ide-ide), locus Diri (self) yang terlepas (iluasi tentang kesatuan substansial), dan sebuah volume dalam perpecahan yang langgeng.”

³² *Panopticon* adalah bentuk arsitektur menara pengawas dalam pusat bangunan (tower) yang dapat melihat ke dalam seluruh bangunan, tetapi orang di dalam bangunan tersebut tidak dapat melihat penjaga yang berada di dalam menara pengawasan. Monitoring sendiri tidak pernah diketahui oleh para subjek yang diawasi.

dalam biopolitik atau politik identitas lahir.³³ Dan salah satu lahan subur yang selalu bersifat tentatif adalah budaya. Duija (2005: 119) menganggap bahwa,

“Budaya adalah zona pertempuran yang di dalamnya pelbagai makna dan versi tentang dunia bersaing memperebutkan dominasi dan klaim pragmatis atas kebenaran. Makna kebenaran di ranah kebudayaan terbentuk dalam pola-pola kekuasaan”.

Pada ruang ini, medan pertarungan gagasan yang sesungguhnya terjadi dan hidup dari pemanfaatan celah-celah fungsi *mitis*, *ontologis* dan *fungsional* dalam struktur masyarakat seperti yang diungkap van Peursen (Sudjarwo, 1991: 37).

F. 3. Realitas Hierarkis dalam Pola, Struktur dan Wujud: Sebuah Totalitas Holistik

Duija telah menjelaskan bahwasanya budaya adalah medan tentatif yang padanya pertarungan gagasan sebenarnya dilekatkan. Untuk mengamati dan menyiasati fenomena tersebut, Jakob Sumardjo menawarkan sebuah model pembacaan terbuka dimana kebudayaan sebagai penampung wacana haruslah diberlakukan dan dipahami sebagai teks (atau organisme) yang hidup. Berangkat dari pendapat Capra mengenai lapisan medan energi dan pandangan ‘struktur realitas yang hierarkis’ pada masyarakat dengan tradisi religiusitas, Sumardjo menyimpulkan bahwa realitas sebagai fenomena sosial yang beragam itu dapatlah dipandang sebagai suatu keutuhan.³⁴ Atau jika mengutip Einstein, sesuatu yang berserak tetaplah memiliki pola, oleh karena itu,

³³ *Genealogy* (Genealogi): silsilah keturunan; garis keturunan manusia dengan hubungannya keluarga sedarah. Berangkat dari asal kata *genesis*: awal mula terjadinya sesuatu. Konsep ini dipinjam Foucault dari Nietzsche untuk membaca awal mula peradaban tetapi tidak dalam konteks penciptaan.

³⁴ Menurut Jakob Sumardjo (2006: 15), “semua yang dipercayai ‘ada’ oleh seseorang itu adalah realitas”. Realitas sendiri haruslah dipahami, minimal, dalam dua kaidah, yakni realitas objektif dan

“Yang plural itu akan mendapatkan sumber dan akar tunggalnya, yakni pola berpikirnya. Pola berpikirnya adalah pola kosmos, yakni totalitas holistik dari semua realitas yang ada. Totalitas holistik itu merupakan suatu kesatuan pengaturan diri. Pengaturan diri itu mempunyai sifat dasar tritunggal, yakni *pola*, *struktur* dan *wujud*” (Sumardjo, 2006: 19).

Tabel 1.
Elemen dan Keterangan Pola, Struktur dan Wujud
(Sumardjo, 2006)

ELEMEN	KETERANGAN
Pola	Elemen statis yang cenderung tetap dan tak berubah, oleh karenanya ia bersifat sinkronik.
Struktur	Fritjof Capra mengatakan, “struktur dari suatu sistem hidup adalah realisasi fisik dari pola. Pola yang dapat direalisasikan dalam struktur-struktur yang berbeda”. Dengan demikian struktur berada di ‘dunia antara’, paradoks namun elastis: disatu sisi ia dapat berubah karena susunannya strukturnya namun ia tetap karena bersetia pada pola dasarnya”.
Wujud	Sumardjo menjelaskan, wujud adalah “dunia tampak, yang rentan perubahan, dan selalu berubah dalam sebuah proses panjang. Perubahan wujud mempengaruhi perubahan struktur tetapi polanya tetap”. Oleh sebab itu wujud bersifat diakronik - plural.

Sumardjo menyebutkan bahwa selama ini penelitian seringkali hanya berkuat pada wilayah struktur sehingga bersifat sangat parsial. Padahal pola dan struktur ini adalah ‘arkeologi pikiran yang diam’, yang lama mengendap dan tersimpan dalam ingatan dan oleh karenanya menjadi penting sebagai sebuah sumber data hidup. Dengan menyibak pola dan struktur diharapkan pemahaman akan ‘makna yang utuh’ dapat diperoleh. Namun, mengingat begitu arbiternya makna sekaligus

realitas subjektif. Yang pertama mengacu pada “realitas faktual yang membenda” sementara yang kedua adalah “realitas kesadaran manusia yang bersifat rasional”. Menurut pendapat Jakob Sumardjo, pada realitas subjektif inilah kebenaran dikonstruksi. Yang patut menjadi catatan, tidak selamanya apa yang disebut realitas berangkat dari konstruksi karena masih ada realitas objektif atau asumsi epistemologis yang lain. Di samping itu tiap objek eksterior selalu memiliki aspek interior dan hal itu memungkinkan berkembangnya spiral pengetahuan maupun pemahaman akan ‘realitas’. Bdk. Avant-propos *The Tao of Physics*, 2000: xxxiii.

beragamnya dunia pengalaman manusia, tafsir kebenaran dalam ruang inipun menjadi begitu terbuka. Tetapi yang patut diingat, dalam perspektif hermeneutika, kebenaran memang sebuah medan terbuka sekaligus sebuah tindakan proaktif dan dialektis yang memungkinkan ‘tafsir ketakberhinggaan’³⁵ yang secara esensial dapat mendorong terciptanya *fusi horizon baru*. Dengan demikian, kebenaran,

“menunjuk pada *tersingkapnya kemungkinan-kemungkinan baru untuk hidup dan bertindak*, yang timbul dari dan atau melalui pertemuan yang ‘bermain’, yaitu pertemuan dialogis dengan orang lain (sehingga) ... ‘kebenaran’ menunjuk pada proses *transformasi* yang terjadi pada setiap peristiwa pemahaman.” (Sugiharto, 1996: 98)

Bagi penyusun, pemahaman ini sendiri akan sampai pada ‘tujuannya’ apabila terma *mata fisik, mata nalar dan mata batin*³⁶ seperti yang diungkapkan *Avant-propos The Tao of Physics* digunakan secara maksimal.

G. KERANGKA KONSEP

G. 1. Kebudayaan: Sejarah, Sastra dan Tradisi Lisan sebagai Metode Komunikasi

Relasi antara kebudayaan, komunikasi dan tindak sosial menurut A.L. Kroeber dan C. Kluckhohn dalam *Culture, a Critical Review of Concepts and Definitions* adalah sebagai berikut,

³⁵ Hermeneutika tidak secara khusus—seperti halnya epistemologi ilmu—mengejar klaim kebenaran agar sesuatu dapat dikatakan absah secara ilmiah, melainkan lebih mengacu pada usaha meneropong bagaimana pola pemahaman ilmiah tersebut dilahirkan.

³⁶ Mata fisik dapatlah dipahami sebagai kerja mekanik dari indera untuk mencerap apa yang nyata; mata nalar adalah usaha rasionalitas untuk menjabarkan kerja mekanik indera dalam sebuah kerangka kerja metodologis yang berguna untuk menemukan dalil, hukum, rumusan maupun penjelasan yang dianggap berguna sementara mata batin adalah pengolahan secara intuitif untuk mencermati pengalaman ataupun peristiwa yang ditangkap oleh kerja mekanik indera maupun nalar sehingga berguna untuk membangun pemahaman yang komprehensif. Ada kalanya pula mata batin ini digunakan untuk menasir sebuah kedalaman yang tak terhingga, yang tak dapat dipahami oleh mata fisik maupun mata nalar. Namun pada prinsipnya tetap sama, bahwa guna mata batin adalah meneropong lapis demi lapis kisi interior yang terdapat dalam objek eksterior.

“Culture consists of patterns, explicit and implicit, of and for behaviour acquired and transmitted by symbol, constituting the distinctive achievements of human groups, including their embodiments in artifacts; the essential core of culture consist of traditional (i.e., historically derived and selected) ideas and especially their attached values; culture systems may, on the one hand, be considered as product of action, on the other as conditioning elements of further action” (dalam Herususanto, 2005: 8).

(Kebudayaan terdiri dari beberapa pola-pola yang nyata maupun tersembunyi, dari dan untuk perilaku yang diperoleh dan dipindahkan dengan simbol-simbol, yang menjadi hasil-hasil yang tegas dari kelompok-kelompok manusia. Inti pokok dari kebudayaan adalah gagasan-gagasan tradisional (yaitu yang diperoleh dan dipilih secara historis), khususnya nilai-nilai yang tergabung; dipihak lain sebagai unsur-unsur yang mempengaruhi tindakan selanjutnya).

Definisi di atas memberikan gambaran sebuah integrasi yang mutual dalam setiap aspek kehidupan manusia. Dalam masyarakat Jawa sendiri, sejarah, sastra, dan tradisi lisan tidak dapat disekat dengan tegas. Dengan konsep sejarah yang dianggap beberapa Javanolog berbau mitos dan berisi dongeng semata, ia tetaplah gambaran yang khas dari jamannya, sekaligus menjadi karakteristik cara bertutur yang terus menerus diturun-temurunkan. Secara literal sastrawi, ia termuat dalam babad-babad, serat, kidung, dan sebagainya. Secara lisan, ia terwariskan melalui berbagai media: syair, pantun, permainan, pertunjukan maupun kesenian lapangan. Persoalan sesungguhnya dapat dihadirkan lewat logika bahasa sejarah penguasa yang mereproduksi pengetahuan, dimana di ruang inilah klaim-klaim dan perang tafsir, dalam politik kebudayaan, sesungguhnya terjadi.

Tradisi dalam KBBI (Balai Pustaka, 1999) berarti 1. Adat kebiasaan turun temurun (dari nenek moyang) yang masih dijalankan dalam masyarakat; 2. Penilaian atau anggapan bahwa cara-cara yang telah ada merupakan cara yang paling baik dan benar. Sementara lisan berasal dari kata lisani, yang dalam KBBI berarti hurup –

hurup lidah. Kata lisani sendiri terbilang bersifat arkais³⁷ namun tidak demikian dengan kata lisan. KBBI menjelaskan, lisan berarti 1. lidah; 2. kata-kata yang diucapkan; 3. berkenaan dengan kata-kata yang diucapkan; 4. dengan mulut (bukan dengan surat).

Budi Hardiman menuturkan bahwa tradisi tidak semata-mata menjadi sesuatu yang *old fashion*: usang, tua dan kuno,

“Tradisi tidak perlu diperlawankan dengan rasionalitas, sebab tradisi pun tidak dapat ditolak secara rasional, tetapi juga dapat diterima secara rasional...dalam apa yang disebut ‘kritik’ itu pun terdapat elemen-elemen tradisi, sebab tradisi merupakan elemen historis pengetahuan” (Hardiman, 2003: 112).

Di sini Budi Hardiman mendefinisikan tradisi sebagai,

“...praktek-praktek komunikasi sosial, dengan menggunakan apa yang oleh Wittgenstein disebut *language games* sehari-hari. Jadi, untuk saling memahami maksud masing-masing, para anggota masyarakat mengadakan pertukaran simbol-simbol, baik dalam bentuk bahasa percakapan sehari-hari maupun dalam bentuk tindakan-tindakan. Dalam praktek komunikasi, ‘maksud’ yang tidak bisa disampaikan dalam tuturan dilengkapi dalam tindakan, dan maksud tindakan dijelaskan dalam tuturan. Dengan kata lain, antara tuturan dan tindakan terjadi saling interpretasi, sampai ‘maksud’ yang ingin disampaikan itu dipahami bersama. Dalam proses itu, orang dapat saling bertukar posisi komunikasi, sehingga tidak hanya melihat dalam perspektif dirinya sendiri, tapi juga dalam perspektif orang lain. Melalui proses komunikasi intersubjektif macam ini, terbentuklah kesepakatan-kesepakatan mengenai norma-norma tindakan. Pada taraf ini, nilai-nilai yang melatarbelakangi maksud-maksud para partisipan komunikasi itu mencapai status objektifnya, menjadi apa yang oleh Habermas disebut ‘struktur-struktur normatif’, misalnya tampil dalam wujud pranata-pranata sosial” (Hardiman, 2003: 113-114).

G. 2. Simbol dalam Sejarah, Sastra dan Tradisi Lisan

Umberto Eco (2004: 13), pemikir asal Italia, pernah berkata, “Pada awalnya adalah Sabda.” Ungkapan ini sesungguhnya memampangkan sebuah realitas yang bertalian erat dengan pembentukan kesadaran manusia akan fase pra-historis dan fase historis, dimana tulisan menjadi bukti empiris yang faktual.

³⁷ Arkais bermakna 1. berhubungan dengan masa lalu atau berciri kuno, tua 2. tidak lazim dipakai lagi (tt kata). Bagaimana sebuah kata mengalami perubahan (etimologi) lebih lengkap lihat Sumarsono dan Paina Partana. 2004. *Sosiolinguistik*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan Sabda.

Demikian juga terjadi dalam perkembangan kebudayaan Jawa. Namun, digunakannya aksara tidak serta-merta membuat sejarah lisan (*oral history*) menghilang. Pada kenyataannya, kisah-kisah itu justru terlembagakan dalam bingkai sejarah alternatif yang sebagian besar dikembangkan sistem perlawanan atas wacana dominan penguasa dengan wilayah pengembangan di luar pusat kekuasaan.

Ungkapan-ungkapan umum semacam *mangan ora mangan sing penting kumpul* (makan atau tidak makan yang penting kumpul), *alon-alon asal kelakon* (perlahan-lahan asal 'berhasil / selamat'), *ana Cina ireng* (ada Cina hitam), *asu belang kalung wang* (anjing belang berkalung uang), yang tertanam dalam ungkapan keseharian masyarakat pedesaan Jawa menunjukkan betapa sistem tradisi lisan berkembang sejalan dengan perkembangan struktur masyarakatnya. Dengan sifatnya yang metaforis, Endraswara (2005:1) menjelaskan bahwa salah satu ciri utama dari tradisi lisan memang, "banyak menggunakan kode-kode khas yang penuh makna."³⁸

Sistem kodifikasi ini sesungguhnya dapat dicerminkan sejajar dengan sistem pengetahuan masyarakat Jawa yang disandarkan pada falsafah hidupnya, termasuk pemahaman atas makro dan mikro kosmiknya. Zoetmulder (1994: 3) mengatakan sistem tersebut biasanya disandarkan lewat 'gejala-gejala astronomis'. Sebagai contoh, misalkan '*nalar ajar terusan budi*' yang digunakan CSIS (*the Center for*

³⁸ *Mangan ora mangan sing penting kumpul* atau makan atau tidak makan yang penting kumpul, menjadi bermakna rasa persaudaraan atau kebersamaan penting dibanding dengan harta. *Alon-alon asal kelakon* menegaskan agar manusia berhati-hati dalam tindakan, apa yang diperbuat atau apa yang dikatakan sebaiknya dipikir masak-masak sehingga ia tidak menyesal kemudian. *Ana Cina ireng* atau ada Cina hitam, walau terdengar agak rasis, sebenarnya berisi sindiran bagi orang Jawa yang dianggap pelit (sebagai catatan, untuk kasus ini kemudian harus dibandingkan dengan stigma atas masyarakat Cina yang ada di masyarakat). Sementara *asu belang kalung wang* atau anjing belang berkalung uang berarti orang yang rendah martabatnya tetapi kaya raya. Lebih lengkap tentang contoh-contoh itu, lih. Endraswara, Suwardi. 2004. *Tradisi Lisan Jawa: Warisan Abadi Budaya Leluhur*. Yogyakarta: Narasi; Sedyawati, Edi, I. Kuntara Wiryamartama, Sapardi Djoko Damono, dan Sri Sukesi Adiwimarta (ed.). 2001. *Sastra Jawa: Suatu Tinjauan Umum*. Jakarta: Balai Pustaka.

Strategic and International Studies) sebagai *surya sengkolo* untuk menunjuk tahun berdirinya lembaga tersebut, 1971³⁹, atau ungkapan lainnya yang telah disebutkan di atas seperti *papat kiblata lima pancer, kayu-kayat-kayon, catur sedyo panca jati* dan lainnya.

Kuntara Wiryamartana (Herususanto, 2005; 13) mengatakan bentuk lambang dapat berupa apa saja, baik itu bahasa—perumpamaan/saloka, cerita, peribahasa, pantun, syair, pada gerak tubuh—tari, pantomim, suara atau bunyi—musik, dan warna rupa—bangunan, relief dan dekorasi. Dengan konteksnya yang esoterik dan teracak dalam seluruh landscape budaya, patutlah jika para Javanolog memandang sistem persandian ini sebagai dongeng atau mitos. Tentang hal ini, Margana menjelaskan,

“simbolisasi dilakukan bukan sebagai upaya pembelokan atau manipulasi sejarah, tetapi karena keterbatasan atau hambatan politis-psikologis yang dihadapi oleh penulisnya. Dengan kata lain, simbolisasi itu adalah bagian dari gaya penulisan, yang dapat ditafsirkan makna historisnya baik secara psikologis maupun situasional” (Margana, 2004: 43-44).⁴⁰

Dari berbagai ornamen tersebut, nyatalah, bagaimana lambang, setiap kata, setiap mimik, gesture dan lain sebagainya memiliki makna yang selalu berusaha dihayati dalam keseharian. Pada gilirannya, terbentuklah apa yang disebut Duija dengan ‘budaya mentalisme’ itu.

³⁹ Mengikuti logika internal Jawa *nalar* bernilai 1, *ajar* bernilai 7, *terusan* bernilai 9 sementara *budi* bernilai 1. Jabaran ini harus dibaca dari belakang dan akan menunjuk angka 1971, tahun didirikannya CSIS (Daniel Dhakidae, 2003: 637).

⁴⁰ Walaupun Margana menjelaskan dengan kata-kata ‘penulisnya’ tapi bagi penulis, kata ini menjadi sinonim dengan ‘pembuat’ teks, dalam arti ia adalah produsen atau komunikator. Sehingga tidak ada masalah menyandingkan kata tersebut sebagai pengandai bahwa telah terjadi hambatan komunikasi (secara khusus dalam hal ini bermakna situasional) sehingga diperlukan metoda penyampaian ‘lain’ yang dapat membantu atau menyembatani problem yang ada. Diantaranya adalah dengan melakukan permainan simbol: sandi, teka-teki, tutur, mimik, gesture, dsb.

G. 3. Politik Identitas, Perbedaan dan Kekerasan

Perdebatan seputar ras dan etnis dalam pembentukan identitas peradaban manusia telah bergulir semenjak sistem relasi antar manusia dirumuskan. Dengan bergeraknya realitas politik, fenomena tribalisme⁴¹ baru (perpuakan / perkauman baru) atau *new tribalism* yang disebut John Naisbitt dalam *Global Paradox* sebagai, “etnisitas (yang) chauvisnistik dan radikal” semakin mengkristal. Sejarah peradaban mencatat pembunuhan massal yang berangkat dari pertentangan ras, etnis: identitas.

Francis Galton, sepupu Charles Darwin, melansir *Eugenetika*⁴² sebagai sebuah mekanisme pembersihan negara dari bakat gen buruk yang dipercaya datang dari para imigran, penjahat dan orang cacat mental. Kasus serupa terjadi pada masa reses pra Perang Dunia II. Seperti diketahui, pada masa itu habitus gen buruk memang meningkatnya. Roosevelt dan Churchill pun aktif melakukan kampanye sterilisasi, meskipun gelombang pro-kontra terus terjadi (banyak kalangan bersepakat jika hal tersebut sebenarnya merupakan imbas dari ambruknya perekonomian dan tingginya pengangguran).

Eugenetics Society dengan Undang-undang sterilisasi paksa berdiri dan diberlakukan di beberapa negara. Puncaknya terjadi ketika Karl Pearson membuat

⁴¹ Tribalisme oleh Sugiharto dijelaskan sebagai “mentalitas yang mengunggulkan suku atau kelompok sendiri sebagai konsekuensi logis dari hukum *survival of the fittest* dan penggunaan kekuasaan yang koersif”. Lebih lengkap lih. Ubed Abdilah S dalam *Politik Identitas Etnis* (2002:6).

⁴² Eugenetika merupakan studi kasus menarik yang menempatkan ras sebagai bahan ujicobanya. Di luar itu, pembacaan Matt Ridley mengenai gen dalam tubuh manusia mulai menguak kaitan atau relasi antara pengamatan – ingatan – pikiran – tindakan. Itu artinya, secara ‘*taken for granted*’ ada wilayah-wilayah dimana manusia tidak dapat menolak (!) warisan sosialnya (dalam artian genetik). Dengan pembacaan ini, bahkan spekulasi tentang tiadanya kepastiaan dapat dipecahkan. Ekstremnya, usia manusiaapun dapat ditentukan secara matematis. Namun, untuk menghindari optimisme objektifikasi dari fenomena ‘*taken for granted*’ termasuk usaha berhati-hati terhadap jebakan rasional empirik, harus ditambahkan pula, bahwa Matt Ridley masih menggaris bawahi bahwa yang ‘*taken for granted*’ tadi bukanlah wilayah bebas infiltrasi, artinya ia tetap memiliki kemungkinan untuk ditunggangi determinan eksternal. Inilah yang akan menghasilkan sistem *chaostic* dalam keteraturan mekanisme tubuh dan menghasilkan reaksi antara satu manusia dan manusia lain menjadi berbeda-unik. Lebih lengkap lihat Genom, Kisah Spesies Manusia Dalam 23 Bab, Matt Ridley, 2005.

statement bahwa sterilisasi harusnya diberlakukan juga pada negara. Gambaran ini setidaknya dapat menjadi cermin bagaimana perasaan superioritas bisa memenggal hajat hidup liyan. Maka tidak mengejutkan jika dalam salah satu artikelnya Kompas menuliskan,

“...lebih dari 50 juta manusia dibunuh secara sistematis selama 100 tahun terakhir-abad pembunuhan massal (...) Dari 1915 hingga 1923, penguasa Ottoman di Turki membunuh lebih dari 1,5 juta orang Armenia. Pada pertengahan abad Nazi menghancurkan enam juta orang Yahudi, sedikitnya dua juta orang Polandia, dan 400.000 kaum ‘yang tidak diinginkan’. Mao Tse Tung membunuh 30 juta orang Cina, dan pemerintahan Soviet membunuh 20 juta bangsa mereka sendiri. Pada tahun 1970-an Komunis Khmer Merah membantai 1,7 juta sesama bangsa Kamboja. Di tahun 1980-an dan awal 1990-an, Partai Baath yang dipimpin Saddam Hussein membunuh 100.000 orang Suku Kurdi. Kekuatan militer pimpinan Hutu di Rwanda menghancurkan 800.000 orang minoritas Suku Tutsi pada 1990-an dan saat ini terjadi pembunuhan massal di wilayah Darfur di Sudan” (Kompas Minggu, 8 Januari 2006).

Namun demikian, sejarah pembantaian tidak kemudian menyurutkan ide perlawanan, terutama yang menggunakan ras dan etnis sebagai ruang konsolidasinya. Misalkan saja seperti *black nationalism* yang bergerak di Amerika Serikat, sekitar tahun 1970-an. *Sub altern*, seperti *black nationalism*, memang dipercaya dapat menjadi kekuatan yang mengimbangi wacana dominan dan pada gilirannya dapat membuka ruang dialektika baru yang berguna untuk merumuskan, meredefinisi maupun membongkar konsep ke-diri-an mereka dari berbagai atribut sejarah yang sebelumnya telah dilekatkan kepada mereka.

H. METODELOGI PENELITIAN

H. 1. Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode sejarah khususnya *sejarah mentalitas* yang menjadi bagian dari *mazhab Annales*, sementara struktur teks akan dikaji

dengan menggunakan ‘*konvensi ketidaklangsungan Riffaterre*’ yang menggunakan pendekatan *hermeneutika*.

H. 2. a. Sejarah Mental sebagai Sebuah Metodologi

Mazhab Annales dirintis oleh Lucien Febvre (1878-1956) dan Marc Bloch (1886-1944) dan disebut *Annales* sesuai dengan majalah mereka yang terbit kali pertama tahun 1929. Berbeda dengan Leopold von Ranke yang membenahi metode sejarah tetapi tidak materinya, Mazhab *Annales* membenahi metode sekaligus materi sejarah itu sendiri karena bagaimanapun, mengutip Fernand Braudel (1892-1985) peneliti generasi kedua dari Mahzab *Annales*, “peristiwa adalah bagaikan kembang api indah sekejap tapi lenyap untuk selama-lamanya” (pada masa Renaissance, sejarah hanyalah kutipan buku; pada masa Ranke sejarah menggunakan pendekatan *narrativisme* dan saksi mata sebagai dokumen primer; maka Mahzab *Annales* berangkat dari sejarah peristiwa ke studi mengenai struktur sosial).⁴³

Braudel (1892-1985) mengatakan jika pada pokoknya penelitian harus mempertimbangkan aspek spasial (pembacaan keutuhan yang terwujud melalui gerak dan hubungan-hubungan dalam satu wadah tertentu). Untuk itu perlu dikembangkan kerangka waktu bersusun tiga yang dikenal sebagai aspek temporal, yakni a) struktur, gejala dalam rentang ribuan atau jutaan tahun, terutama berkait dengan unit

⁴³ Pendekatan ini mereka kutip dari teori Emile Durkheim (1858-1917) yang mengatakan bahwa struktur sosial berhubungan erat secara kausal meski hanya *quasi-causal* dan nampak melalui tindakan manusia yang biasanya terungkap dalam peristiwa. Dengan demikian peristiwa dianggap tidak memiliki kemampuan eksplanasi—sebab dia tergantung dengan struktur sosialnya. Lebih lengkap lih. Hartojo, J. Kadjat. dalam kata pengantar *Raja, Priyayi dan Kawula* (2004: xvii-xxv). Bdk. Abdullah, Taufik., dalam *Lombard, Mazhab Annales, Dan Sejarah Mentalitas Nusa Jawa* (1999: 51-61) dan Leirizza, R. Z. 2004. *Peradaban dan Kapitalisme di Asia Tenggara* dalam *Sejarah Modern Awal Asia Tenggara* (terjemahan).

geografi; b) konjungtur, gejala yang waktunya ratusan tahun dan berhubungan dengan struktur sosial dan ekonomi; dan c) adalah peristiwa yang sangat pendek rentangnya. Selain aspek spasial dan aspek temporal, logika sejarah, menurut Braudel adalah bagian dari logika struktural yang harus mendapat perhatian pula.

Sementara mengenai sejarah mental yang merupakan bagian dari Mazhab ini, Hartojo menjelaskan,

“Sejarah mentalitas disusun dalam kaitan erat dengan sistem-sistem budaya, seperti sistem kepercayaan, sistem nilai, dan sistem pengetahuan, dan tentu saja sistem politik serta sistem simbol-simbolnya (...) Akan tetapi sejarah mentalitas tidak berhenti pada sistem-sistem yang pada umumnya sangat jelas itu, melainkan mencari bentuk-bentuk kabur sistem-sistem tersebut dalam mentalitas masyarakat ... bahwa yang digali dalam penelitian sejarah mentalitas adalah perasaan, impian, ilusi, citra kolektif, endapan ajaran-ajaran lama di kalangan rakyat, pandangan, sikap dan perilaku, kiasan, refleks elementer.” (Hartojo, 2004: xxii-xxiii)

Dengan demikian sejarah mentalitas tidak menitikbertakan diri pada peristiwa besar maupun bicara mengenai tokoh atau person, lebih-lebih *hero*. *Sejarah mentalitas terutama bicara mengenai endapan-endapan bawah sadar yang hadir dalam memori kolektif masyarakat.*⁴⁴

Mengingat ruang lingkup dan sifatnya yang multi dimensional dan hierarkis (Abdullah, 1999: 58), sejarah mentalitas kerap pula disebut sebagai “penggabungan sosiologi, psikologi, dan sejarah” dan dengan demikian sepadan dengan pendapat Fustel de Coulanges yang menyatakan bahwa sejarah bukan semata akumulasi kejadian yang ada di masa lampau melainkan “ilmu dari masyarakat-masyarakat manusiawi”.

⁴⁴ Namun demikian Leirizza (2004: xxiii) mengingatkan bahwa kelemahan Mahzab Annales terletak pada ketidakmampuannya menjelaskan perubahan sosial yang ada. Tetapi konsep ini paling tidak menggaris bawahi interaksi sosial: relasi antara golongan sosial dan struktur sosial yang mengendap dalam memori kolektif masyarakat sebagai sebuah kesatuan yang utuh; sesuatu yang boleh jadi sangat banal terutama jika dibandingkan pembacaan atas rezim dinastik yang berorientasi pada kajian sejarah konvensional, sejarah politik.

H. 2. b. ‘Konvensi Ketaklangsungan Ekspresi’ Riffaterre.

Dalam banyak kasus, ungkapan tradisional hanya dibaca dalam arti terjemahan umum.⁴⁵ Untuk menyiasati permasalahan ini, penyusun mengira jalan pertama yang harus ditempuh adalah memadu-padankan teks secara kreatif dengan model pembacaan tertentu. Mengingat ungkapan tradisional termasuk dalam *genre* sastra, pembacaan yang digunakan dapat mengikuti model pembacaan prosa atau puisi, disesuaikan dengan ciri atau sifat dasar dari teks itu sendiri.

Penyusun beranggapan ungkapan ini dapat dipadankan dengan *genre* puisi karena sesuai dengan kaidah yang disyaratkan, seperti yang diungkapkan Rahmat Djoko Pradopo (2002a: 91) bahwa puisi, “Bersifat kompleks, padat, penuh kiasan dan pemikiran yang sukar.” Karena pemadatan inilah, puisi “Hanya mengatakan sesuatu hal secara implisit, sugestif dan mempergunakan ambiguitas.” Dengan demikian puisi;

“Merupakan sistem tanda, yang mempunyai satuan-satuan tanda (yang minimal) seperti kosa kata, bahasa kiasan, diantaranya: personifikasi, *simile*, metafora, dan *metonimi*. Tanda-tanda itu mempunyai makna berdasar konvensi-konvensi (dalam sastra.” (Rahmat Djoko Pradopo, 2002b: 70).⁴⁶

Penempatan ungkapan tradisional dalam *genre* puisi membantu penyusun untuk dapat menggunakan teori yang representatif guna membedah struktur internal teks. Untuk itu penyusun akan menggunakan ‘konvensi ketaklangsungan ekspresi – Riffaterre’ sebagai alat bantu untuk membedah teks. Rahmat Djoko Pradopo menjelaskan (2002b: 71-77) gagasan Riffaterre pada dasarnya cukup sederhana.

⁴⁵ Itulah mengapa sulit untuk mengetahui dari mana pemaknaan atas ungkapan lahir kecuali dengan menempuh cara mengaitkan sifat subjek atau objek yang terdapat dalam teks dengan konteks teks.

⁴⁶ Pernyataan ini bagi penulis menegaskan dua hal. *Pertama*, perbedaan antara puisi dan ungkapan tradisional terletak pada jumlah diksi. Secara kuantitatif, diksi pada ungkapan tradisional cenderung lebih terbatas; *Kedua*, baik puisi maupun ungkapan tradisional memiliki persamaan mendasar, yakni keduanya menggunakan bahasa kiasan sebagai instrumen utama.

Dengan menggunakan pendekatan hermeneutika, Riffaterre berangkat dari asumsi bahwa puisi khususnya—walau sebenarnya juga dapat diberlakukan pada prosa—selalu memuat ketaklangsungan ekspresi. Menurut Riffaterre hal ini disebabkan tiga hal, yaitu *displacing of meaning* atau penggantian arti, *distorting of meaning* atau penyimpangan arti dan *creating of meaning* atau penciptaan arti.

(1) *Displacing of meaning* atau penggantian arti, menurut Riffaterre disebabkan oleh penggunaan metafora dan metonimi dalam karya sastra atau dalam artian luas disebabkan oleh penggunaan bahasa kiasan atau majas.⁴⁷ Bahasa kiasaan atau majas sendiri adalah

“Bahasa yang maknanya melampaui batas yang lazim. Hal itu disebabkan oleh pemakaian kata yang khas atau karena pemakaian bahasa yang menyimpang dari kelaziman atau karena rumusannya yang jelas. Oleh karena itu majas erat kaitannya dengan diksi, selanjutnya, diksi, pilihan kata yang tepat akan memperkuat gaya bahasa.” (Sugono, 2003: 174-175)

(2) Sementara *distorting of meaning* atau penyimpangan arti disebabkan oleh tiga hal, yakni *ambiguitas*, *kontradiksi* dan *nonsense*. (a) *ambiguitas* disebabkan karena bahasa sastra, khususnya puisi, berarti ganda (*polyinterpretable*). Kegandaan arti ini sendiri secara internal berada mulai dari tataran kata, frase maupun kalimat, (b) *kontradiksi* berarti mengandung pertentangan, disebabkan oleh paradoks atau ironi, dan (c) *nonsense* adalah kata-kata yang secara linguistik tidak mempunyai arti khusus, sebab hanya berupa rangkaian bunyi dan tidak terdapat dalam kamus.⁴⁸

⁴⁷ Adapun jenis-jenis gaya bahasa itu dapat berupa, metafora, simile, personifikasi, senekdot, perbandingan epos, dan metonimia (Taum, 2006: 55-56).

⁴⁸ *Nonsense* dalam kajian ini tidak akan digunakan karena memang tidak terdapat dalam teks yang digunakan penulis, dengan demikian, tidak mempengaruhi pembacaan teks.

(3) *Creating of meaning* atau penciptaan arti, adalah bagian dari konvensi keputisan yang berbentuk visual yang tidak mempunyai arti secara linguistik namun menimbulkan makna dalam karya. Misalkan saja pembaitan, *enjambemem*, persajakan (rima), tipografi dan *homologues*.⁴⁹

H. 2. c. Hermeneutika sebagai Sebuah Pendekatan

Sumaryono (1993: 24) mengatakan jika hermeneutika adalah, “Proses mengubah sesuatu atau situasi ketidaktahuan menjadi mengerti.” Sementara interpretasi menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia berarti “Hasil penafsiran; pemberian kesan, pendapat, atau pandangan teoritis terhadap sesuatu.” Dapat dirumuskan, proses hermeneutik adalah proses intepretasi, usaha mendekati pemahaman semesta—yang termuat dalam wacana beserta simbol-simbol dan mekanisme strukturnya—melalui proses proaktif mempertanyakan sesuatu.

Dalam pandangan Ricoeur Interpretasi dititikberatkan pada transisi antara penjelasan (*eksplanasi*) yang diadopsi dari ilmu-ilmu alam (*Naturewissenschaften*) dan pemahaman yang diambil dari pendekatan humaniora (*Geisteswissenschaften*).⁵⁰

⁴⁹ Seperti halnya *nonsense*, bagian ini tidak akan digunakan karena memang tidak terdapat tampilan visual seperti yang dicirikan.

⁵⁰ Namun sebelum memasuki lingkaran dialektis *erklaren* dan *verstehen*, masih ada landasan penafsiran yang harus dicermati, yakni perlunya menebak atau memperkirakan (Sumaryono, 1993: 99; Sugiharto, 1996: 92; Thompson, 2003: 287-288). Perkiraan tidak bisa dihindari karena, “Bila makna objektif adalah sesuatu selain daripada maksud pengarang, maka tentulah (makna objektif) dapat diartikan dalam berbagai cara (...) untuk mengartikan makna sebagai makna verbal teks harus membuat perkiraan” (Ricoeur, 2002: 161). Dan untuk ini tidak ada aturan baku untuk membuat sebuah perkiraan yang baik, sesuai apa yang dikatakan ED Hirsch, “tindakan pemahaman pada awalnya merupakan semata-mata praduga (atau salah) dan tidak ada metode-metode untuk untuk berpraduga, tak ada aturan dalam menggeneralisasikan pengetahuan (wawasan) ini. Aktifitas metodologi interpretasi dimulai ketika kita mulai mengetes dan mengkritisi dugaan kita.” (Ricoeur, 2002: 161). Menjadi relevanlah bila Heissenberg, dalam Sugiharto (1996: 112) menjadi lebih suka bicara ‘probabilitas yang tinggi’ ketimbang kebenaran ‘objektif’. Oleh karena itu interpretasi dalam hal ini harus dipahami sebagai, “...persoalan validasi daripada verifikasi, atau kemungkinan daripada

Di sini teks yang otonom harus di-*'dekontekstualisasi'*. Dengan cara ini, 'kita' "mengizinkan teks memberi kepercayaan (pada) diri kita" sehingga ia—teks—dapat menampilkan dirinya sendiri. Selanjutnya upaya *'rekontekstualisasi'* dapat dilakukan, yakni dengan jalan memberi kesempatan terbuka bagi teks untuk dimaknai sehingga ia dapat menghasilkan sebuah 'cakrawala baru' yang dapat menggiring terbentuknya pemahaman ontologis. Dekontekstualisasi tidak lain adalah proses membebaskan diri dari konteks sementara rekontekstualisasi adalah proses kembali menuju pada konteks sebelum akhirnya pemaknaan lahir menjadi *fusi horison baru* (Sumaryono, 1993: 101-102).

H. 2. Subyek Penelitian

Subyek penelitian ini adalah ungkapan tradisional yang berbunyi "*Jawa Safar Cina Sajadah*". Ungkapan ini merupakan bagian dari tradisi lisan yang bersumber dari sistem pengetahuan Jawa.

H. 3. Teknik Pengumpulan Data

i. Wawancara

Yaitu suatu kegiatan yang dilakukan untuk mendapatkan informasi secara langsung dengan menyampaikan pertanyaan-pertanyaan kepada tokoh-tokoh yang berkait. Untuk mendukung kajian mengenai sistem pengetahuan Jawa, termasuk

kenyataan. Interpretasi teks merupakan suatu disiplin argumentatif yang dapat menghindari skeptisisme tanpa menuntut kepastian." (Thompson, 2003: 288)

simbolisme sebagai satu metode komunikasi masyarakat Jawa, penyusun akan mewawancarai *active bearers* maupun *pasive bearers* yang memungkinkan.⁵¹

Berangkat dari kesimpulan Russel mengatakan jika “ungkapan tradisonal adalah milik kolektif namun dikuasi oleh sedikit orang”. Tidak heran jika Carl Wilhelm von Sydow (dalam Danandjaja, 2002: 28), seorang ahli folklor asal Swedia, menjelaskan bahwa, *active bearers* atau pewaris aktif adalah orang yang dianggap memiliki pengetahuan mendalam mengenai satu atau lebih bentuk tradisi lisan. Di samping menikmati, seorang pewaris aktif biasanya mengamalkan sekaligus menyebarluaskan pengetahuannya itu kepada masyarakat luas. Golongan ini biasanya bersifat minoritas. Sementara *passive bearers* atau pewaris pasif adalah pewaris yang sekedar mengetahui dan dapat menikmati suatu bentuk tradisi, namun tidak berminat untuk menyebarkan secara aktif pada orang lain. Berbeda dengan golongan di atas, golongan ini merupakan mayoritas.

Sementara itu untuk keperluan folklor, Danandjaja (2002: 195) mengatakan umumnya digunakan dua macam wawancara, yakni wawancara terarah (*directed*) dan wawancara tidak terarah (*non directed*). Wawancara tidak terarah adalah wawancara yang bersifat terbuka, tidak menggunakan panduan (*guide line*), hanya mengikuti alur perbincangan yang ada. Wawancara ini penting untuk memperoleh gambaran umum dari bahan yang akan digunakan sebagai sumber penelitian. Sebaliknya, wawancara terarah dilakukan apabila sumber penelitian telah ditetapkan secara khusus. Wawancara ini berguna untuk memfokuskan bahan kajian sehingga informasi yang diperoleh relevan dan mendalam.

⁵¹ Namun demikian penentuan *active bearers* maupun *passive bearers* tidak akan secara khusus dibuat kecuali menyangkut *active bearers* yang sudah disebut (Bapak Prasetyadi). Mengenai *active bearers* Lih. bagian akhir dari wawancara penyusun dengan *active bearers* pada Lamp. 11

ii. Studi Pustaka

Menurut Moh. Nazir (1988:112) studi pustaka adalah metode yang dilakukan untuk mengetahui sampai ke mana ilmu yang berhubungan dengan penelitian telah berkembang. Metode ini berguna selain sebagai referensi pelengkap juga sebagai variabel pembanding atas informasi lapangan.

H. 4. Jenis-Jenis Data

i. Data Primer

Sumber data primer penelitian adalah teks “*Jawa Safar Cina Sajadah.*” Setelah ditransformasikan dalam metode pengarsipan, teks yang awalnya tuturan menjadi layak dan sah untuk digunakan sebagai sumber penelitian.

Mengenai pengarsipan⁵² untuk mensistematisasikan kajian tradisi lisan seorang peneliti wajib untuk membuat pengarsipan. Hal ini berguna sebagai arsip primer yang kelak dapat diolah menjadi sebuah data. Menurut Danandjaja, metode pengarsipan awalnya dikembangkan pada masa pra Perang Dunia II. Pada masa itu metode pengarsipan dibuat seperti, mengutip istilah Alan Dundes, metode mengumpulkan kupu-kupu dan benda-benda antik. Dengan demikian ia tidak menyertakan data pendukung seperti latar belakang budaya, geopolitik, maupun psikologi sosial dari kolektif pemilik. Karena tidak mengikuti kaidah interdisipliner, bahan-bahan yang diperoleh pada saat itu hanya dapat didekati secara spekulatif. Akibatnya, tafsir atas teks cenderung bersifat semena-mena.

⁵² Bentuk lembar pengarsipan Lih. Lamp. 3

Di Indonesia, metode pengumpulan yang lebih komprehensif baru dilakukan sekitar awal tahun 70-an. Pada masa-masa sebelumnya meski metode pengarsipan telah dilakukan sejak awal-awal kemerdekaan, tetapi sekali lagi, karena tidak bersifat interdisipliner, hal tersebut membuat data yang dikumpulkan tidak lengkap. Baru pada tahun 1972, Danandjaja berhasil membuat penuntun ringkas metode pengumpulan folklor yang bersifat holistik dan interdisipliner, tidak berbeda dengan yang digunakan Alan Dundes dari Universitas California, Berkeley. Metode tersebut dilengkapi dengan tiga syarat yang setidaknya harus ada dalam lembar pengarsipan: (1) teks bentuk folklor yang dikumpulkan, (2) konteks teks yang bersangkutan (*contextual information*), dan (3) pendapat dan penilaian informan maupun pengumpul folklor (*oral literary criticism and interpretation*).⁵³

ii. Data Sekunder

Sumber data sekunder dalam penelitian ini diperoleh dari wawancara maupun studi pustaka yang berkait dengan tema.

H. 5. Unit Analisis

Mengikuti kaidah puisi dan konvensi ketaklangsungan ekspresi milik Riffaterre yang berangkat dari pendekatan hermeneutis: kata-kalimat-wacana, penyusun menetapkan unit analisis dalam penelitian ini adalah tiap tanda yang terdapat dalam teks:

⁵³ Contoh langkah kerja, lih. Danandjaja, 2002: 191-207.

a. *Genre*

Penelusuran terhadap genre penting untuk menjelaskan sifat-sifat khusus / karakteristik khas yang dimiliki oleh setiap karya.

b. *Diksi*

Pada level ini, secara khusus penyusun akan menjelaskan kata dari sudut etimologi berdasar sifat (kandungan potensial kata) dan kedudukan satu buah kata (sebagai teks) dalam peran dan fungsinya, apakah itu sebagai kata sifat ataupun kata benda.⁵⁴

c. *Kalimat*

Pada bagian ini, teks tidak dipandang dalam satuan terkecil kata melainkan secara utuh dipandang sebagai kalimat. Penetapan ini akan mempermudah pembacaan struktur internal teks karena konsepsi metafor: perbandingan ataupun persamaan dalam sudut pandang majas akan mudah dilihat. Namun sebagai catatan, bagian ini akan penyusun satukan dengan bagian selanjutnya karena penyusun menganggap bagian ini sudah merupakan kajian atau analisis teks yang tidak lagi dapat dipenggal dengan konteks.

⁵⁴ Misalkan saja kata Jawa, sebagai kata sifat ia akan menunjuk apa (misal sifat khas / ciri-ciri perilaku bangsa Jawa), dan sebagai kata benda ia akan menunjuk apa (misal bangsa secara geografis atau biologis). Sementara kandungan potensial akan menelaah apa yang secara hakiki di yakini dari satu entitas, benda, dan lainnya (misal pengetahuan esensial macam Jawa yang dianggap berasal dari hurup *Ja* dan *Wa* pada abjad *HaNaCaRaKa* yang memiliki nilai dasar tersendiri). Pada tingkat ini penelusuran secara khusus akan disandarkan pada metode pengetahuan Jawa.

H. 6. Teknik Analisa Data

Untuk dapat mengkategorikan data pada konsep politik identitas dalam ungkapan tradisional “*Jawa Safar Cina sajadah*” diperlukan beberapa tahapan operasional: dari tahap membaca, memilah, menata ulang, dan menjelaskan dengan beberapa langkah dengan kategorisasi tema-tema khusus. Berikut detail tahapan analisis, unit analisis dan teknik analisis data yang akan digunakan dalam penelitian:

Langkah 1

Mempelajari dan menjabarkan apakah tema ungkapan tradisional (UT) tersebut, termasuk menjawab bagaimanakah konteks (realitasnya), bagaimana pembacaan untuk memahaminya; dan untuk apakah menjelaskan teks tersebut.

Tujuan

Membuka relasi kritisisme dengan teks.

Langkah kerja

Mengamati, membaca dan mengkritisi teks untuk memahami latar belakang konstruksi realitas (menjelaskan pengandaian, dasar gagasan, dan pola hubungan dengan permasalahan dalam UT sebagai teks yang akan mengkonstruksi dunia acuannya). Langkah pertama ini akan dijabarkan pada bab I dan II. Bab I mengacu pada wilayah pra paham dalam proses hermeneutika sementara bab II adalah penampang wacana atau pemaparan pola yang akan menjadi dasar bagi pembacaan struktur pada proses berikutnya.

Langkah 2

Melihat bagaimanakah pengetahuan / derajat *common sense* berhubungan dengan struktur internal teks. Dalam hal ini, pengetahuan meliputi kaidah kebahasaan dan hubungannya dengan sistem pengetahuan itu sendiri (misal bagaimana membedah UT yang sangat berhubungan dengan sistem pengetahuan Jawa: tanda-tanda pembuatan, ciri khas ataupun realitas lain yang terkait dengan lahir / berkembangnya UT dan sistem pengetahuan Indonesia sendiri).

Tujuan

Membongkar struktur internal teks agar teks dapat mengejawantahkan diri ke dalam bentuk simbol yang mudah dipahami pembacanya.

Langkah kerja

1. Awalnya, penyusun akan memaparkan apa yang disebut Jakob Sumardjo sebagai estetika paradoks dari masyarakat primordial. Pemahaman akan pola-pola tersebut pada gilirannya akan membantu pembacaan struktur sosial yang ada dalam masyarakat sekaligus merupakan upaya rasionalisasi dari logika internal masyarakat primordial.
2. Bagian kedua, penyusun akan sedapat mungkin menjelaskan atau minimal memberi gambaran logika internal yang secara umum digunakan masyarakat Jawa untuk membaca tanda. Hukum atau pola yang dijabarkan pada bagian ini, kelak menjadi acuan pembacaan struktur internal teks.
3. Upaya pembacaan struktur internal teks. Pada penjelajahan ini penyusun akan menggunakan bagian yang relevan dari teori 'konvensi ketaklangsungan ekspresi' - Riffaterre: *displacing of meaning* (penggantian arti), *distorsing of*

meaning (penyimpangan arti), yang terdiri dari ambiguitas dan kontradiksi.

Unit analisis dalam bagian ini sendiri mencakup: genre teks dan kodifikasi khas seperti etimologi, sifat kata, keterangan konteks sifat kata. Kajian akan dilakukan menurut kaidah sistem pengetahuan (bahasa) Jawa maupun konsepsi bahasa Indonesia yang baku. Bagian yang akan dipaparkan pada bab III ini merupakan bagian dari langkah dekontestualisasi teks.

Langkah 3

Pada bagian ini, penyusun akan menggabungkan pembacaan majas, sebagai langkah terakhir dalam usaha untuk membedah unsur internal teks dengan konteks yang ada, terutama berkait dengan tema yang penyusun bicarakan. Dengannya, penyusun akan menjelaskan bagaimanakah rentetan peristiwa dalam wilayah prapaham bertemu dengan wacana dalam struktur internal teks: politik identitas etnis (antara Jawa-Cina) maupun manifestasi proto kebudayaan nasional sebagai perwujudan nation Indonesia yang plural.

Tujuan

Melihat kaitan; jalin kelindan teks sebagai sistem pengetahuan, pun sebagai alat ‘mobilisasi peran’ dan menggambarkannya dalam suatu penampang baru yang komprehensif sehingga mampu memahami relasi etnis (pada teks ini adalah Jawa-Cina) dalam kaitannya dengan politik identitas.

Langkah kerja

Merangkai *meaning* dari struktur internal teks untuk kemudian memahami dunia

acuan yang terpajang di balik teks. Pada proses ini *meaning* akan mengalami transformasi menjadi *sense*. *Sense* mengacu pada maksud, sementara *meaning* mengacu pada arti secara literal. Analisis wacana politik identitas akan dilakukan untuk mengurai lebih jauh relasi etnis Jawa-Cina, meliputi: naluri dan sifat kebudayaan (teleologis dan kausalitas), relasi ekonomi-politik (kasus sejarah). Penjelasan ini akan dimuat pada bab IV dan menjadi bagian dari rekontekstualisasi teks.

Langkah 4

Memaparkan rangkaian dari seluruh pembacaan yang telah dilakukan pada langkah-langkah sebelumnya.

Tujuan

Membuka ruang perdebatan sebagai bagian dari dialektika maupun kemungkinan tindakan solutif yang dapat ditempuh, khususnya mengenai relasi etnis dalam konstruk nation.

Langkah kerja

Membuat kesimpulan terbuka atas posisi etnisitas, khususnya Jawa-Cina yang berguna untuk melengkapi wacana negara-bangsa. Bagian ini akan dimuat pada bab penutup.